

**Universidade de Lisboa**

Faculdade de Letras

Departamento de História



## EXPRESSÕES DE MEDO NO ANTIGO EGITO

JOÃO CARLOS ORTA CAMACHO



Mestrado em História Antiga

**2014**

**Universidade de Lisboa**

Faculdade de Letras

Departamento de História



## EXPRESSÕES DE MEDO NO ANTIGO EGITO

JOÃO CARLOS ORTA CAMACHO



Dissertação de Mestrado em História Antiga orientada pelo Prof. Doutor Luís  
Manuel de Araújo da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

**Março de 2014**

## ÍNDICE

RESUMO .....	V
ABSTRACT .....	VI
PALAVRAS-CHAVE.....	VII
Agradecimentos .....	VIII
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – A SEMÂNTICA DO MEDO .....	25
CAPÍTULO II – O PODER DOS ANIMAIS.....	31
CAPÍTULO III – O MEDO DAS ARMAS .....	55
CAPÍTULO IV – ICONOGRAFIA DO PODER.....	67
IV.1 – As coroas .....	67
IV.2 – Os adornos.....	72
IV.3 – Adornos em forma animal.....	73
IV.4 – Estandartes .....	74
CAPÍTULO V – OCORRÊNCIAS DO QUOTIDIANO .....	77
V.1 – Circuncisão .....	77
V.2 – Aprendizagem para escriba .....	78
V.3 – Cobranças de impostos .....	78
V.4 – Fome .....	79
V.5 – Secas e cheias .....	81
V.6 – Doenças .....	82
V.7 – Guerras .....	84
CAPÍTULO VI – O TEMOR DA MORTE.....	89
CAPÍTULO VII – MAGIA E FÓRMULAS MÁGICAS.....	97
CAPÍTULO VIII – O PODER DA NATUREZA .....	103
CAPÍTULO IX – O PODER DOS DEUSES .....	111
CAPÍTULO X – O PODER DO FARAÓ .....	123
CAPÍTULO XI – O PODER DOS DEMÓNIOS .....	129
CAPÍTULO XII – REACÇÕES AO MEDO .....	135
CONCLUSÃO.....	141
ILUSTRAÇÕES .....	145
BIBLIOGRAFIA .....	161

## RESUMO

Durante milhares de anos de evolução, o ser humano foi desenvolvendo as dimensões biológica e psicológica com que atingiu o presente estado de evolução. Nesse processo, o medo adquiriu uma profunda importância, tornando-se uma das emoções (palavra derivada do vocábulo latino *emovere*, onde *e*, variante de *ex*, significa «fora», e *movere*, «movimento»), mais influentes, dominantes e motivadoras de comportamentos humanos.

A subjectividade que reconhecidamente está inerente a todo o processo, acaba, no entanto, por se objectivar em imagens, construções e conceitos reais, alguns com uma ancestralidade considerável, outros resultando das condições materiais, naturais, políticas e sociais a que os seres humanos estão submetidos.

Seguindo as fontes legadas, artísticas e literárias, vemos que os antigos Egípcios tinham medo de vários elementos. Desde certas situações do quotidiano (como o contacto com determinados animais, ou armas), a outras mais políticas e existenciais (como o faraó, ou a morte), os antigos Egípcios criaram estruturas que integravam, explicavam e faziam prever esses momentos, procurando amenizar (ou tornar funcionais), os efeitos potencialmente nocivos do medo.

## ABSTRACT

During thousands of years of evolution, humans have been developing biological and psychological dimensions that reached the present state of development. In this process, the fear acquired a profound importance, becoming one of the emotions (word derived from the Latin *emovere*, where *e*, former variant of *ex*, means «outside», and *movere*, «movement»), most influential, dominant and motivating of human behavior.

The subjectivity that is inherent to all process is objectified in images, constructions and real concepts, some with considerable ancestry, resulting from other materials, natural, political and social conditions to which humans are submitted.

Following the historical documents, artistic and literary, we see that the ancient Egyptians were afraid of various elements. From certain everyday situations (such as the contact with certain animals or weapons), to other political and existential events (like pharaoh, or death), ancient Egyptians created structures that have contributed, explain and predict these moments, looking to soften (or turning it functional), the potentially harmful effects of fear.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Antigo Egípto

Ancient Egypt

Medo

Fear

Faraó

Pharaoh

Emoções

Emotions

## **AGRADECIMENTOS**

A elaboração do presente trabalho teve o apoio de diversas pessoas a quem gostaria de registar e endereçar um sincero agradecimento.

Em primeiro lugar ao Professor Doutor Luís Manuel de Araújo que desde as aulas de História Pré-Clássica da licenciatura em História (que me fizeram despertar todo o interesse pela civilização faraónica), até aos seminários de mestrado e orientação da dissertação, me foi prestando um valioso apoio e instrução sem os quais este trabalho não teria sido possível.

Agradeço ao Professor Doutor José Augusto Ramos, co-orientador da dissertação, pelas sábias sugestões; ao Professor Doutor António Matos Ferreira pela inestimável amizade e importantes orientações; ao Professor Doutor José das Candeias Sales pelos oportunos conselhos.

Devo também a minha gratidão ao meu colega e amigo André Silva, pelas excelentes trocas de ideias, sugestões prestadas e bibliografia fornecida; à Catarina Almeida e a todos os colegas com quem, de uma forma geral, fui fomentando discussões, debates, novas ideias e, enfim, o gosto pela História, que é no fundo uma das motivações mais fortes deste projecto.

Quero agradecer igualmente, e sobretudo, aos amigos, à Ana Camacho, à Maria da Conceição e, especialmente, à Teresa Calado e ao Gonçalo pela zelosa paciência e apoio emocional durante todo o período.

## INTRODUÇÃO

Ter medo, sentir a emoção que se pode verbalizar e diferenciar como medo, terror, temor, assombro, entre outras, é algo que se expressa, na variedade, tipologia e valor das suas construções e interpretações, por características intrinsecamente humanas. No entanto conseguimos reconhecer facilmente atitudes similares noutros animais (e não apenas nos mamíferos), que indiciam estados próximos a pelo menos certo tipo de receios humanos.

O medo é das emoções que maior domínio pode exercer sobre as acções e a personalidade e tem forte influência no nosso quotidiano. Todos já lidaram com ele, sabendo-se que pode surgir com intensidades diferentes e que pode ser causado por uma miríade de motivos distintos, variando em grande medida consoante a pessoa que o sinta e possuindo, por isso, um enorme grau de subjectividade. Não obstante estas variâncias, conseguimos identificá-lo quando o presenciamos, seja pela resistência de uma pessoa prestes a saltar de pára-quedas de um avião pela primeira vez, pela súbita imobilização de alguém quando se vê perante a inesperada companhia de um tigre da Sibéria, pelo descontrolo emocional de um aracnóforo perante um grupo de inofensivos aranhaços, ou pela convicta recusa em ver determinado filme de terror. Diante destas situações exemplificadoras, numa situação normal não hesitaríamos em classificar como medo a emoção presenciada.

Da mesma forma utilizamos o vocábulo de forma corrente para inúmeras situações do quotidiano sem grandes preocupações de rigor, afinal, «todos sabemos» o que é o medo, porque o sentimos, os seus efeitos psicológicos, os efeitos físicos deles derivados, e as reacções, nessas mesmas esferas, à ameaça com que nos deparamos. Contudo, nem sempre é assim. Alguns tipos de comportamentos podem ser originados por antigas experiências traumáticas, recordáveis apenas com terapias específicas e, como tal, gerados por experiências particulares. Por outro lado, certos tipos de medo foram desenvolvidos desde tempos ancestrais, estando estreitamente ligados à nossa experiência enquanto espécie.

Partindo deste pequeno enunciado de dificuldades inerentes devemos, antes de tudo, questionar e procurar definir com a máxima clareza possível, e antes de tudo o resto: o que é o medo humano?



## Compreensão do fenómeno

O ser humano existe como sistema químico auto-reprodutivo, um organismo móvel multicelular heterotrófico, que surgiu na natureza num período muito tardio da história pela evolução de primitivas espécies de primatas<sup>1</sup>. Nesse processo de «mil e uma etapas», o Homem, e qualquer ser-vivo, distinguiu-se do objecto puramente material pela sua permanente insuficiência existencial. Ainda que primeiramente físicos, possuidores de uma individualidade e autonomia características da espécie, derivados em parte do que Sören Kierkegaard chamou de «consciousness of self-awareness», somos, na realidade, sistemas abertos que, não obstante as diversas pequenas estruturas auto-organizadas que temos no interior do corpo, se relacionam permanentemente com a natureza e com o meio que nos circunda.

Num certo momento da história do mundo, o ser humano desenvolve-se porque determinadas condições ambientais se conjugaram e possibilitaram a evolução do organismo, estimulando por um lado, condicionando por outro. O crescente interesse pelo estudo da ecologia evolucionista, desde a década de setenta do século XX, tem alargado o âmbito da compreensão da espécie do ser humano, procurando-se relevar as estratégias de adaptação ambiental e funcionalidade das soluções. Se por um lado o recuo da selva tropical, na África Oriental, condicionou a sobrevivência de primatas superiores, por outro estimulou o desenvolvimento adaptativo dos seres a um novo ambiente de savana, onde a escassez de árvores, enquanto postos de vigilância e de fuga segura, levou à procura instintiva de uma nova forma para esta funcionalidade central à sobrevivência e à conquista de um lugar novo nesse ecossistema. Vários especialistas como Charles Darwin, Grafton Elliot Smith, Arthur Keith, entre outros, consideraram ter existido quatro momentos fundamentais na história da evolução, a saber: bipedismo, encefalização, territorialidade e civilização. Apesar de haver um menor conhecimento sobre a amplitude das relações entre os vários momentos, foram os condicionalismos e as mudanças a nível climático que vieram incentivar todo o processo.

Toda a cultura humana deriva da imaginação, das construções mentais e acções motoras ditadas por decisões de cariz intelectual, mais ou menos conscientes. De uma forma geral, Richard A. Peterson considera que a cultura se compõe com quatro tipos de elementos:

---

<sup>1</sup> Definição de John Tooby em «The Psychological foundations of Culture», *The Adapted Mind*, p. 19.

- Valores (declarações de escolha que hierarquizam comportamentos e objectivos);
- Normas (especificações de valores relativos ao comportamento em interacção);
- Crenças (declarações existencialistas sobre o funcionamento do mundo, servindo estas, muitas vezes, de justificação para as duas anteriores);
- Símbolos expressivos (todos e quaisquer aspectos da vida material, que podem representar directamente as crenças, implicando valores e normas)<sup>2</sup>.

Nestas dimensões o cérebro humano surge como objecto de primeira importância para as produções, e o conhecimento dos seus modos de funcionamento fundamental para a compreensão dos comportamentos, muito especialmente nesta perspectiva etológica que enquadra as emoções, e o medo, como componentes de uma relação entre as influências genéticas e as variáveis fisiológica e ecológica. Esta acepção contraria o dualismo matéria/espírito, em cuja oposição assentam muitas das visões historicamente mais bem radicadas na nossa civilização. A postulação de uma abertura dos processos biológicos, disciplinarmente derivados das ciências do corpo, à questão comportamental (funcional e estrutural) através da relação directa dos organismos com o seu meio ambiente por via da comunicação genética (ou filogenética), teve início com os estudos de Charles Darwin (1859), Charles Otis Whitman (1898), Oskar Heinroth (1910), ou William MacDougall (1923), assumindo uma direcção específica com as súmulas e elaborações metodológicas de Konrad Lorenz<sup>3</sup>.

Para a etologia contemporânea, todos os comportamentos se desenvolvem a partir dessa interacção ambiental, e possuem um suporte físico para a informação genética que vai facilitar a aprendizagem no sentido pretendido, respeitando, ou formando uma consequência, da pressão selectiva. No entanto, de uma perspectiva evolucionista, a importância genética nos comportamentos deve ser relativizada a partir do momento em que a fala se desenvolve, pois esta capacidade veio permitir a transmissão de informação entre gerações de forma não genética. Para além disso, o homem logrou intervir directamente nas «válvulas reguladoras» dessa pressão selectiva a partir do momento em que se mostrou capaz de modificar o seu meio físico.

Não obstante a terminologia ou mesmo uma certa filiação disciplinar, Karl Grammar alerta que, ainda que não exista actualmente um sólido edifício teórico, a

---

<sup>2</sup> Em PETERSON, «Revitalizing culture concept», em *Annual Review* 5, p. 138.

<sup>3</sup> Ver *Os Fundamentos da Etologia*, 1995.

etologia não é suportada por qualquer determinismo de carácter genético nem deseja ligar-se a interpretações ultrapassadas como o darwinismo social ou o positivismo<sup>4</sup>. Por sua vez, algumas destas características são defendidas pela sociobiologia, disciplina que visa compreender o comportamento humano sob o paradigma evolucionista<sup>5</sup>. A ligação é assumida na epistemologia sociobiológica de Edward O. Wilson (1975), onde se defende a existência de colecções de mecanismos mentais que podem explicar todos os aspectos do comportamento, mecanismos que fornecem ao ser humano determinadas capacidades inatas que resultam de milhares de anos de evolução, como as capacidades sensoriais, ou certas regras gerais de raciocínio e aprendizagem (habituação, condicionamento clássico e operativo, imitação, ou a lógica e raciocínio probabilístico). Numa população, a maior frequência de determinado fenómeno comportamental em relação a outros possíveis, indica que essa variante comporta um maior potencial de adaptabilidade para esse(s) organismo(s)<sup>6</sup>.

A variação na ocorrência de certos fenómenos, ao longo dos tempos, cria adaptações ao nível genético através da selecção, adaptações que não resultam num só comportamento, sendo possível, numa base sensitiva, encarar atitudes similares. Contudo, essas transmutações não ocorrem facilmente, «mecanicamente», salientando o autor uma certa contumácia biológica que influencia a constância de traços psicológicos (sobretudo os que se traduzam em comportamentos socialmente indesejáveis), como por exemplo a promiscuidade masculina, a timidez feminina ou a hostilidade para com estranhos<sup>7</sup>. Constituirá um determinismo genético? Edward Wilson defende que só seria um determinismo se fosse um «pré-determinismo», já que uma modificação genética que gere outros comportamentos só ocorre quando factores externos permitem classificar o novo comportamento como mais adequado à adaptação. Desses factores, as alterações climáticas são de grande importância pois fornecem a medida da adaptabilidade às várias características do ser humano.

Partir destas concepções para enquadramentos históricos pode revelar-se assaz difícil. A complexidade contida numa sociedade (categoria porventura redutora, mas meramente exemplificativa), a definição das motivações dos comportamentos e dos critérios reguladores dos mesmos, podem constituir dificuldades inultrapassáveis: as

---

<sup>4</sup> Em GRAMMAR, «Ethology», *The Social Science Encyclopedia*, p. 267.

<sup>5</sup> Em MAMELI, «Sociobiology, evolutionary psychology, and cultural evolution», *Philosophy of Religion*, p. 413.

<sup>6</sup> Em WILSON, *Sociobiology*, pp. 352-387.

<sup>7</sup> Em WILSON, *Sociobiology*, p. 416.

diferentes quantidades e qualidades de alimentos ingeridos e repercussões no ambiente biótico, as extensões e estruturas dos grupos humanos, o volume e meios de troca e mobilidade social, a estrutura química e espacial dos locais onde uma população habite, ou as rotinas e ritmos diários dessa comunidade. No entanto, Jerome H. Barkow salienta que a funcionalidade é o farol de maior relevância, pois todas as características de um organismo que, na relação com o ambiente envolvente, se modificaram, fizeram-no sempre seguindo essa lógica (o que implica uma grande necessidade temporal para que se efective a consumação dessa alteração)<sup>8</sup>.

Estudiosos mais ligados à psicologia e antropologia cognitiva, como Noam Chomsky, defendem que, não obstante a grande variação cultural da humanidade, existem certas constantes transculturais e pan-culturais que pressupõem a existência de efectivos constrangimentos, e dá o exemplo da linguagem: a facilidade com que qualquer criança, de qualquer parte do mundo e com mais ou menos estímulos linguísticos, desenvolve a capacidade oral, demonstra que existe uma estrutura predisposta à aquisição de linguagem (a que o próprio designa como «Universal Grammar»), e que se radica, a um nível profundo, nas regras fundamentais da sintaxe<sup>9</sup>.

Num nível mais intermédio relativamente às perspectivas mencionadas (na medida em que secundariza a biologia), está a psicologia evolucionista. Para estudiosos como Leda Cosmides e John Tooby, os comportamentos derivam de decisões psicológicas, que por sua vez podem ser compreendidas como o são os artefactos: «one can gather information about its evolutionary function, the properties and effects that caused the mechanism to be selected and to increase in frequency in past environments»<sup>10</sup>. No fundo trata-se de procurar identificar as pressões exercidas nas comunidades ancestrais para que se tente compreender a opção por determinado mecanismo psicológico no sentido da adaptabilidade<sup>11</sup>. Propõem para o efeito um método inferencial designado por «pensamento adaptado» e que consiste em três pontos:

- Procurar identificar um problema recorrente;

---

<sup>8</sup> Em *The Adapted Mind*, p. 12.

<sup>9</sup> Em *Reflexions on Language*, pp. 5-20.

<sup>10</sup> Em COSMIDES, TOOBY, *The Adapted Mind*, p. 419.

<sup>11</sup> John Bowlby e outros autores consideram que o «Environment of Evolutionary Adaptedness» (EEA) mais significativo é o período do Plistoceno (c. 1,8 milhões de anos a 10000 a. C.).

- Reconhecer um mecanismo psicológico que providencie uma resposta a esse problema;
- Identificar um comportamento que corresponda ao mecanismo psicológico, atestando-o dessa forma<sup>12</sup>.

O método proposto, tendo em conta que remete para realidades longínquas, não é de fácil aplicação. Para além de estarmos a lidar com realidades complexas, com dinâmicas próprias, com uma amplitude de variação tão grande, pelo menos, quanto o número de nichos climáticos a que se reporte, como distinguir um comportamento que seja resultado de uma adaptação, de outro que exista, imutável, desde o «início»? Com esta proposta o foco de atenção passa a ser a cultura, mais especificamente processos de transmissão cultural dentro uma comunidade, através dos quais são comunicados os elementos que fazem parte tanto do que se entende como padrão cultural, como dos componentes «estranhos» que denunciem os desvios. Neste ponto, os mesmos psicólogos distinguem dois tipos de cultura: a «cultura transmitida», a mais importante e intensa para o indivíduo e que consiste no conjunto de crenças, valores, capacidades, normas etc., apreendido por contactos cognitivos, linguísticos, observação ou imitação, englobando práticas de subsistência, rituais religiosos ou conhecimentos sobre plantas e animais locais, por exemplo, e a «cultura evocada», que diz respeito ao mesmo conjunto mas, antes, passado pela comunidade onde o indivíduo se insere, e que pode ser desenvolvido através da regular enunciação e potenciado a um nível mais político para, na partilha, permitir a distinção para com a comunidade vizinha.

Assim sendo, onde acaba a biologia e começa a cultura? Estará esta de alguma forma determinada, condicionada ou orientada por estruturas mentais cujo aparecimento está já «programado» pela reprodução? Há ideias diferentes sobre a questão que não permitiram ainda um consenso. Jean Piaget acreditava na profunda maleabilidade e flexibilidade do carácter. O ser humano desenvolve-se como pessoa em dependência para com o ambiente social que o rodeia, adquirindo e formando os seus comportamentos numa base empírica onde a aprendizagem e a educação formam o núcleo do processo.

O antropólogo Clifford Geertz, na linha de Émile Durkheim, engloba todo o comportamento humano, totalmente variável pela individualidade, na dimensão sócio-

---

<sup>12</sup> Cf. COSMIDES e TOOBY, «The psychological foundations of culture», *The Adapted Mind*, pp. 19-137.

cultural, rejeitando universalismos que provenham de um equipamento biológico inflexível e «meramente» envoltório<sup>13</sup>. Por outro lado, o já referido linguista Noam Chomsky crê que a mente humana possui um carácter universal ao nível das estruturas específicas, como no aludido caso da capacidade de aquisição de linguagem, ou nos procedimentos de escolha de parceiros, ou nos ciúmes sexuais. Defende assim a existência de alguns determinismos biológicos proporcionados pela hereditariedade, fazendo com que certos comportamentos advenham de qualidades inatas, nomeadamente os instintos e as emoções, como o medo.

John Tooby e Leda Cosmides encaram a existência da mente da mesma perspectiva evolucionista de Chomsky, enfatizando a flexibilidade adaptativa e invocando a importância dos eventos passados como reguladores e definidores do carácter dessas estruturas<sup>14</sup>, que podem não ser só funcionalmente específicas mas também mais gerais<sup>15</sup>. Mas os dois autores vão mais longe afirmando que todo e qualquer comportamento humano, por mais distinto e original que seja, tem uma explicação (não necessariamente uma causa) biológica obrigatória, tanto ao nível individual como social: «social system is not like a person or an organism or a mind, self-ordering due to its own functionally integrated mechanisms. It is more like an ecosystem or an economy whose relationships are structured by feedback processes driven by the dynamic properties of its component parts»<sup>16</sup>.

As relações do indivíduo com o meio físico e social são tão intensas e inextricáveis que não é possível procedermos a uma separação ontológica do físico e do mental. Parece redutor o não questionamento de paradigmas que excluam quatro bilhões de anos de evolução da espécie, ou seja, aqueles que divorciam totalmente as ciências sociais das ciências naturais, tal como Thomas Kuhn alertava já nos inícios da década de sessenta do século XX<sup>17</sup>.

Apesar de estar ainda muito por fazer no que diz respeito ao reconhecimento e análise dos processos e critérios de recolha cognitiva, os dois psicólogos norte-americanos defendem que o conhecimento da adaptabilidade evolucionista deve procurar identificar mecanismos que estejam alojados a um nível mental subjacente e que garantam a organização funcional da psicologia humana. Esses mecanismos provêm

---

<sup>13</sup> Em *The Interpretation of Cultures*, pp 38-47.

<sup>14</sup> Por «Environment of Evolutionary Adaptedness» os autores entendem o período mais importante para as adaptações de cada espécie.

<sup>15</sup> Como por exemplo o ascendente masculino em termos de propriedade sexual.

<sup>16</sup> Ver «The Evolutionary and Psychological Foundations of Culture», p. 47.

<sup>17</sup> Em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, 1962.

de duas dimensões, independentes mas complementares: a neurobiológica (parte mais propriamente física que incide na interacção de neurónios, neurotransmissores, hormonas e outros aspectos orgânicos) e a cognitiva<sup>18</sup>, que estuda os programas processadores de informação especificamente psicológicos, nomeadamente quanto às funções de transformação de informação, representações e estruturas onde são gerados e trabalhados os comportamentos. Segundo a «Hamilton's Rule», devem ser estudadas as pressões adaptativas exercidas sobre os mecanismos produtores de comportamentos, e especialmente nos que tenham repercussão na função reprodutiva: «organism transact the business of propagation in specific environments, and the persistent characteristics of those environments determine the dangers, opportunities, and elements the organism has to use and to cope with in its process of propagation»<sup>19</sup>.

Alguns pensadores das ciências sociais como Edgar Morin<sup>20</sup> reconhecem que a dimensão comportamental deriva das decisões provenientes do cérebro. Este órgão é a sede do pensamento, a «cabine de controlo» de todo o corpo, coordenando o raciocínio e as acções. Possui uma organização própria, uma arquitectura cujas funcionalidades, interacções, ou complexidades, só há pouco tempo se começaram a compreender melhor. Da perspectiva evolutiva a tarefa revela-se mais complicada, pois os estudiosos não dispõem de cérebros antigos<sup>21</sup> e apenas conhecem praticamente uma das variáveis, o tamanho<sup>22</sup>, que, pensa-se actualmente, não é a mais importante, pelo menos para a perspectiva tradicional que tende a cardealizar a inteligência. Apesar de não ser o maior entre os dos mamíferos (em termos absolutos golfinhos, baleias ou elefantes possuem cérebros maiores), é-o entre primatas. Em média pesa 1330 gramas (2% do total do peso do corpo), usa 15% do rendimento cardíaco e 20% dos rendimentos metabólicos. A evolução do tamanho e a relação da sua organização com o elevado consumo de recursos estão relacionados com a complexificação dialéctica entre as células nervosas e os restantes componentes.

---

<sup>18</sup> Por cognição neste contexto entenda-se a vertente de percepção existente em processos psicológicos como o raciocínio, a emoção, a motivação, ou o controlo motor, por exemplo.

<sup>19</sup> Em «The Evolutionary and Psychological Foundations of Culture», p. 69.

<sup>20</sup> Em *Introdução ao Pensamento Complexo*, 1990.

<sup>21</sup> Apesar deste órgão se decompor facilmente (devido aos tecidos ricos em enzimas), recentemente foram descobertos alguns exemplares de cérebros de seres humanos dos primeiros milénios a.C., os mais antigos encontrados até hoje. Contudo, numa perspectiva evolucionista estes achados não são relevantes para os estudos pretendidos.

<sup>22</sup> Também algumas funções alojadas em regiões superficiais, com limitadas incidências nos comportamentos. A comparação de cérebros de chimpanzés com cérebros de estádios evolucionários anteriores de homínídeos também deve ser tida com toda a precaução.

Desse desenvolvimento ontogenético, que inclui as modificações adaptativas anteriormente referidas e, particularmente, as estratégias de sobrevivência supra-instintivas que nos permitem moderar, conscientemente ou inconscientemente, instintos e impulsos<sup>23</sup> naturais, vai resultar a especificidade de comportamento da nossa espécie. Esse comportamento é regulado por um sistema de bilhões de células nervosas que podem estar, ou não, a transmitir mensagens inibitórias ou excitantes para outro conjunto de outras células nervosas localizadas em áreas mais elevadas (como as do córtex visual), consoante a natureza dos *inputs* recebidos. Por outro lado, existe outra complexa organização dupla: em série (onde a informação é avaliada com vista ao presente) e em paralelo (onde a informação é processada tendo em vista o futuro)<sup>24</sup>.

Apesar da variedade comportamental ser reconhecida em várias fases do seu desenvolvimento, ainda que com limitações, não é possível perceber concretamente como se processou a organização evolutiva do cérebro e, conseqüentemente, a relação desses estádios com as diferenças de comportamentos: «one of the most formidable challenges facing an attempt to understand brain evolution is show to account for the complex mixture of both conservative and new genetic expression relating to all parts of the brain, and how these relate to behaviour, adaptation, and revolution within the primates»<sup>25</sup>.

As verbalizadas relações entre as células dos vários níveis consistem no funcionamento interno daquilo a que designamos como emoções. Tal como o estudo do cérebro humano, o conhecimento do funcionamento das emoções<sup>26</sup> só a partir da década de 90 do século XX adquiriu um novo impulso em virtude das contribuições de psicólogos cognitivos, antropólogos e neurocientistas, que passaram a olhar para o processo fora do âmbito exclusivista da razão, da percepção e da memória. No entanto, o interesse pelas emoções não é tão recente.

Platão considerava que a função da filosofia era desenvolver o saber para com este se chegar à virtude. Esta possuía uma unidade (englobava diversas características

---

<sup>23</sup> Por instinto e impulso entenda-se um certo tipo de comportamento inato, uma regulação biológica que contribui para a sobrevivência e que possui circuitos neurais específicos. Em DAMÁSIO, *O Erro de Descartes*, p. 130.

<sup>24</sup> Em HOLLOWAY, «The evolution of human brain», *Handbook of Human Symbolic Evolution*, pp. 74-125.

<sup>25</sup> Em HOLLOWAY, «The evolution of human brain», *Handbook of Human Symbolic Evolution*, pp. 74-125.

<sup>26</sup> Palavra que deriva do vocábulo latino *emovere*: *e* (variante de *ex*) significa «fora» e *movere* «movimento». A definição etimológica revela um reconhecimento da importância das emoções para as acções humanas.



como coragem, ou prudência), que permitia ao seu possuidor viver um estado de existência tão esclarecido, em que conseguiria poder distinguir o bem do mal, e praticar o primeiro de forma natural. Apenas através da razão (e a filosofia era a disciplina que a trabalhava directamente), se podia aspirar a conseguir esse feito. Em *Fédon*, Platão marca a dicotomia: «inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda a ordem, (...) e tal sorte que não será exagero dizer-se, como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar»<sup>27</sup>. O corpo é matéria transitória, perecível, que se alimenta do imediato e obscurece a busca pela sabedoria. As emoções, conseqüentemente, não participam desse nobre processo, são «empecilhos» relativamente à procura da compreensão elevada e ligam-se ao que é mau e mesquinho. Um ser humano só sente medo do que desconhece, e o medo, por sua vez, emula a ignorância.

O dualismo corpo/mente vinca também a teoria racionalista de René Descartes. Ao privilegiar a mente sobre o corpo, o estudo da história humana é encarado de uma forma «culturalmente evolucionista» e, inevitavelmente, intelectualizado, remetendo o corpo para a secundarizada função de executor de ordens.

Baruch Espinoza, por seu turno, apesar de concordar com a mesma distinção, concilia-as com a vontade de Deus: substância e razão não existem fora dele, uma satisfaz as necessidades térreas, outra sacia a ânsia de liberdade, mas ambas possuem leis. As emoções, sendo as mesmas para todos, provêm da natureza e regem-se pelas leis desta<sup>28</sup>. O fenómeno mantém-se depreciado, pois o filósofo, apesar de não remeter totalmente a emoção ao corpo, faz opor a racionalidade à emotividade. As acções derivam das ideias, que por sua vez são objectivadas, na mente, pela razão; no mesmo local, mas oriundas desse outro núcleo primitivista pertencente à natureza, as emoções distorcem a razão tornando-a passiva, expectante, subjugando-a por vezes. Por este motivo, a razão tem um papel fundamental na auto-conservação do ser humano, pois, aplicada com prudência, deve orientar o jogo das emoções, evitando o que o romancista e dramaturgo franco-britânico William Somerset Maugham chamou de «servidão humana», que era na realidade a submissão de todas as capacidades extraordinárias do ser humano à «torrente irresistível» da emoção. Por isso, Espinoza «condena aquelas

---

<sup>27</sup> Em *Fédon*, p. 25.

<sup>28</sup> Em ABBAGNANO, *História da Filosofia*, vol. VI, pp. 193-236.

emoções que não se deixam transformar pela razão: a compaixão, a humildade, o arrependimento, o temor, e em particular, o temor da morte»<sup>29</sup>.

Algum tempo mais tarde, David Hume, o «filósofo da natureza humana», apresenta concepções mais cautelosas sobre as diferentes dimensões do Homem: para este pensador do iluminismo não era correcto separar totalmente razão de emoção. Pondo em questão o valor universal de *uma* verdade, Hume salienta a subjectividade de qualquer asserção sobre a realidade, que deriva da inevitável interligação entre impressão (da qual deriva a emoção) e ideia, ou pensamento<sup>30</sup>. Só pela ligação das duas o mundo se torna inteligível, pois emoções, paixões ou sensações não existem de forma abstracta, estão sempre ligadas a algo concreto e, automaticamente, à ideia, mais ou menos racional, que se tem de um objecto. Ou seja, não sentimos, simplesmente, medo, sentimos medo de qualquer coisa, ainda que, como veremos, a capacidade de experimentar esta emoção seja desenvolvida naturalmente pelo organismo.

Até ao aparecimento da teoria darwinista (1872), as emoções foram tratadas, com maior ou menor sensibilidade, como um fenómeno simplista, umas vezes como um vestígio perturbador, outras como uma realidade fenomenológica não merecedora de interesse aprofundado. Mesmo depois dessa data, as emoções foram remetidas para estádios primitivos da evolução, sendo a sua existência compreendida, em grande medida, como involuntária e até não cognitiva. No espírito do positivismo oitocentista, a emoção constituía uma capacidade humana que havia surgido para responder a desafios de sobrevivência, mas a que cada grupo humano dava um conteúdo particular, divergindo, naturalmente, consoante a cultura a que se reportava.

Nos meados da década de sessenta do século XX, o antropólogo norte-americano Paul Ekman leva a cabo uma série de investigações que vêm reformular a anterior teoria. Com base em experiências com bebés e com adultos de culturas díspares, o estudioso demonstrou que existe uma universalidade emotiva superior à «simples» capacidade de desenvolver emoções. Cada cultura pode ter as suas regras de demonstração emocional, os parâmetros desencadeantes podem variar caso pensemos num habitante das margens do Nilo no Império Novo, ou num cidadão finlandês do século XIX, mas todo o ser humano saudável<sup>31</sup> possui um repertório básico de emoções

---

<sup>29</sup> Idem, p. 222.

<sup>30</sup> Ver ABBAGNANO, *História da Filosofia*, vol. VII, pp. 147-177.

<sup>31</sup> Todas as referências e exemplos indicados neste capítulo aplicam-se a seres humanos saudáveis, existentes num estado de evolução similar, em que os indicies emocionais e, especialmente, de medo, existam num estado de equilíbrio, moldáveis pelas experiências vivenciadas. No entanto, a variação

comum, universal, suportado por um mecanismo biológico similar<sup>32</sup> no que diz respeito a justificar ao lapso de tempo que separa os exemplos dados. Contudo, o mesmo investigador faz uma importante distinção entre «emoções básicas», que possuem um cariz reflexivo e universal (medo, alegria, tristeza/angústia, ira, surpresa e repugnância) e «emoções culturais», que demoram mais tempo a desenvolver-se pois possuem uma maior complexidade de variáveis a ter em conta (como o amor). O filósofo Paul Griffiths distinguiu ainda uma terceira categoria que designou como «cognitivas» (embaraço, inveja, orgulho, vergonha), cujo surgimento e/ou desaparecimento seguem também regras mais complexas.

Não obstante uma certa plausibilidade no que se pode designar como uma «arqueologia evolutiva das emoções», Rom Harré alerta para a artificialidade destas divisões. Para além de não existir um consenso classificativo entre especialistas<sup>33</sup>, uma distinção entre emoções primárias, secundárias e cognitivas contém uma simplificação que nada tem a ver com a complexidade cultural e biológica<sup>34</sup>. De resto, o estabelecimento de fronteiras como método conceptual e epistemológico tem sofrido fortes contestações. Não é possível separar rigidamente corpo e mente, que são subestruturas de uma estrutura maior que é o ser humano, o qual por sua vez existe, integra e interage com um mundo físico e social de forma aberta, dependendo dele material, energética, informacional e organizacionalmente.

Durante algumas décadas julgou-se que o sistema neural que regulava as emoções era o sistema límbico<sup>35</sup>. Em 1992, Joseph LeDoux contestou essa ideia, destacando a grande dificuldade em identificar e delimitar, de forma segura, o fenómeno emocional. Apesar do muito que há ainda para explorar nesta área, as investigações estão mais avançadas relativamente ao conhecimento do medo. Para o referido neurologista, o medo é das emoções mais estudadas devido não só à sua universalidade e importância para todos os organismos vivos (surgindo naturalmente em situações de ameaça), como também pela combinação da grande quantidade de condições psiquiátricas causadas por desordens na sua regulação, e pela maior facilidade de manuseamento destas reacções em experiências laboratoriais, nomeadamente através de

---

individual no que diz respeito a uma complexidade de factores associados deve obviamente ser tida em conta.

<sup>32</sup> Em EVANS, *Emotion*, p. 8.

<sup>33</sup> Como Robert Plutchik (1962) ou Carroll Izard (1977).

<sup>34</sup> Em HARRÉ, «An outline of the social constructionist viewpoint», *The Social Construction of Emotion*, pp. 2-14.

<sup>35</sup> Teoria de Maclean (1952).

métodos pavlovianos: «through fear conditioning, novel environmental events can gain access to neural circuits that control hard-wired responses. These are naturally activated by stimuli that have acquired meaning through individual learning»<sup>36</sup>. Estes estudos devem concentrar-se mais no conhecimento dos estímulos que provocam respostas e menos nas respostas. A compreensão de todo o processo e dos seus intrincados mecanismos só pode resultar no enriquecimento dos instrumentos de análise, ainda que se deva distinguir o processo neurobiológico das manifestações sociais, políticas, artísticas ou literárias da emoção.

De uma forma geral, os especialistas identificam três componentes associadas ao medo: experiência subjectiva de apreensão, alterações psicofisiológicas associadas (na pressão arterial por exemplo) e tentativas de evitar/escapar de certas situações. A uma diversidade de circunstâncias derivadas, a amígdala surge como elemento comum a quase todas<sup>37</sup>. Com base nas experiências de Bruce S. Kapp, foi possível observar que, em indivíduos com lesões na amígdala, as respostas ao medo ficavam perturbadas. A amígdala é formada por partes diferentes (núcleo, núcleo lateral, núcleo baso-central, corpo genicular central) que comunicam entre si. Por sua vez, e através do núcleo lateral, a estrutura comunica com outras partes do cérebro como o hipocampo e sobretudo com o córtex e com o tálamo, que fornecem a informação sensorial. A comunicação é efectuada entre neurónios e através de ligações sinápticas, pela transmissão de impulsos nervosos. As experiências de LeDoux, ainda que feitas sobre medo condicionado, fornecem algumas informações neurológicas sobre o papel da amígdala (núcleo lateral) na apreensão do medo:

- Uma capacidade de habituação de algumas células permite algumas variâncias em relação aos estímulos-novidade;

---

<sup>36</sup> Em LEDOUX, «In search of an emotional system in the brain: leaping from fear to emotion and consciousness», *Cognitive Neurosciences*, p. 1050.

<sup>37</sup> Certas experiências com animais enunciadas por Gray (1987), Handley (1991) e Pankepp (*et al.*, 1992) implicaram outros elementos como o hipocampo e o septo. Experiências desta natureza com animais proporcionam vantagens para o maior conhecimento desses problemas nos seres humanos. Existem traços universais como a referida importância da amígdala ou a «fight-or-flight response» (nos mamíferos), para além da utilidade dos testes com drogas. Contudo, LeDoux alerta para a relatividade das contribuições dos estudos do medo para a construção de uma teoria-modelo para as emoções. Em «In search of an emotional system in the brain: leaping from fear to emotion and consciousness», *Cognitive Neurosciences*, p. 1053.

- Forte capacidade de reacção celular ao som, reagindo de acordo com a intensidade do mesmo e, eventualmente, provocando a emissão de tons sonoros de energia similar;
- Reacções também a estímulos somático-sensoriais.

O estudo e o conhecimento dos mecanismos neurológicos relacionados com todo o processo de objectivação do medo não constitui, na opinião de Stanley Rachman, o ponto mais importante na compreensão dessa emoção. O principal problema, que mais tem intrigado os cientistas da emoção, prende-se com a representação da informação emocional na consciência psicológica. A emoção surge como resultado dos mecanismos nervosos já descritos sumariamente. Os processos inerentes a esses mecanismos dependem da natureza dos *inputs* recebidos, que podem gerar ou não estados emocionais. Assim sendo, o estudo da subjectividade da consciência e dos mecanismos de interpretação desses *inputs* está no cerne dessa compreensão, para a qual contribuem investigadores de muitas áreas, sobretudo os que se dedicam ao estudo das percepções visuais (cores, formatos, movimentos, etc.)<sup>38</sup>.

Exteriormente, várias distinções são possíveis:

- Medos agudos (mais imediatos e tangíveis) e medos crónicos (mais complexos);
- Medo (relacionado com a realidade mais concreta) e ansiedade (espécie de apreensão mais dificilmente identificável);
- Medos inatos e adquiridos (diferenciação discutível proveniente de interpretações comportamentais);
- Dissemelhança de medos consoante as idades<sup>39</sup>.

Segundo a teoria de Bandura<sup>40</sup> e a teoria de Seligman<sup>41</sup>, a experiencição do medo e a sua exteriorização são tanto mais predicáveis e controláveis quanto mais uma pessoa se sinta preparada para determinadas situações, pois uma explicação do acto permite uma acção ou pensamento de circunscrição da adversidade, independentemente do eventual cariz ilusório da mesma<sup>42</sup>. Esta ideia remete, sobretudo, para a profusão de

---

<sup>38</sup> Em RACHMAN, *Fear and Courage*, p. 7.

<sup>39</sup> Idem, p. 4.

<sup>40</sup> De Albert Bandura, sobre a aprendizagem do indivíduo pela observação de comportamentos de outros indivíduos.

<sup>41</sup> De Martin Seligman, sobre a defesa pessoal.

<sup>42</sup> Para R. Lazarus (*Psychological Stress and the Coping Process*, 1966) esta associação entre medo e controlo/vigilância é fundamental para a redução dos seus impactos psicológicos.

construções religiosas, artísticas e literárias, sobre a existência de vida depois da morte, no antigo Egipto. Relativamente a este ponto, diz António Damásio: «as emoções e os sentimentos, juntamente com a maquinaria que lhes está subjacente, auxiliam-nos na difícil tarefa de fazer previsões relativamente a um futuro incerto e planear as nossas acções com estas previsões»<sup>43</sup>. Consequentemente, aversões imprevisíveis produzem mais medo que as conjecturáveis.

Tomando como exemplo uma série de questionários realizados nos Estados Unidos da América (década de 70 do século XX), e apesar das limitações das perguntas e da não incidência das mesmas sobre medos crónicos, Stanley Rachman considera algumas das conclusões pertinentes para a definição de tipos de medo. Assim, partindo de uma distinção entre medos comuns (suaves), intensos, fobias e fobias clínicas, os géneros mais recorrentes são o medo de alguns eventos/situações sociais (destacando-se a agorafobia), um omnipresente medo de certos animais e/ou insectos (principalmente cobras e aracnídeos), o medo inspirado por observações directas ou indirectas de manifestações humanas de medo, e o medo de dor, lesão ou perda, estando esta categoria directamente ligada ao medo existencialista, ou medo da morte (medo da própria morte, da morte dos outros, do sofrimento associado, medo das consequências da morte, estas materializadas em várias formas consoante as crenças individuais e sociais). Sobre este tipo de medo refere o autor: «the potentially rewarding analysis of the relation between religious convictions and attitudes towards death, has so far not proceeded beyond superficial approaches»<sup>44</sup>.

O medo da morte não é, no entanto, universal e equiparável em todas as situações. Para além das já referidas disparidades individuais a nível religioso, psicológico (o nível de autoconfiança), fisiológico (relativo a enfermidades), ou etário (distinção muito importante na medida em que as estruturas relativas ao processamento do medo são formadas e configuradas na infância), há ainda que ter em conta diferenças de atitude entre géneros, entre estados de formação mais e menos avançados, e a especificidades contextuais como as verificáveis em casos de suicídios colectivos, ou, e com especial relevância, em guerras.

Para Charles Darwin, muitas das emoções demonstradas pelo homem, e em particular o medo, são características comuns à maioria dos animais, desde insectos a outros mamíferos inferiores. Tal coincidência comportamental levou a especulações

---

<sup>43</sup> Em DAMÁSIO, *O Erro de Descartes*, p. 14.

<sup>44</sup> Ver RACHMAN, *Fear and Courage*, p. 145.

sobre a origem pré-histórica e predomínio do medo no equipamento psicológico e biológico do ser humano (o medo de certos animais pequenos, animais venenosos, de trovoadas, etc.), emoção que necessita e despoleta uma acentuada prontidão reactiva. Sigmund Freud, na mesma lógica evolucionista, defendia que essa reacção deixou de corresponder exclusivamente à referida «fight-or-flight response» a partir do momento em que os homens desenvolveram mecanismos psicológicos mais elaborados, as fobias, funcionalmente mais adaptados à sobrevivência biológica, passando estas a localizar-se numa espécie de «escudo protector», o ego<sup>45</sup>. Martin Seligman partilha a orientação, ao afirmar que «human phobias are largely restricted to objects that have threatened survival, potential predators, unfamiliar places, and the dark» e que esses medos «are highly prepared to be learned by humans, and like other highly prepared relationships they are selective and resistant to extinction»<sup>46</sup>. Efectivamente, o medo tem algumas funções práticas identificáveis:

- O desencadear do processo físico (que inclui também um aumento da batida cardíaca e uma libertação de adrenalina), prepara o corpo para a acção, através dos mecanismos já sintetizados provenientes da amígdala e do córtex – neste sentido, o estado emocional serve de intermediário entre a dimensão sensorial e a reacção motora;
- Possui um efeito motivador;
- Serve a função comunicativa através das expressões faciais associadas;
- Pode promover laços sociais;
- Condiciona as avaliações cognitivas de certos eventos, o que na prática vai reforçar o valor e o sentido da memória (e a própria retenção da memória por vezes) desses eventos que se tornam experienciais;
- O prolongamento da experiência de medo através da memória pode ajudar a pessoa a adquirir um mais elevado controlo comportamental.

Alguns autores relacionam a coragem ao medo. A coragem, como perseverança e não simples destemor, parece conter, em várias situações, os estímulos necessários à redução e/ou extinção do medo. Mas, como este, podem-se distinguir vários tipos de

---

<sup>45</sup> Em GRAY, *The Psychology of Fear and Stress*, pp. 657-658. Para Richard L. Gregory as teorias freudianas, apesar dos constantes criticismos, continuam a necessitar de uma adequada revisão.

<sup>46</sup> Em SELIGMAN e HAGER, «Biological boundaries of learning», pp. 183-198.

coragem para os quais influem diversas características. Stanley Rachman afirma que a competência psicológica individual tem uma função muito importante para o controlo de situações de stress. Tal como para o medo, quanto mais alguém se sinta competente e confiante em lidar com uma determinada situação, mais facilmente acede à coragem. Um exemplo muito claro vem do contexto militar, onde a preparação prévia para a guerra é fundamental. No decorrer desta, vários relatos pessoais elogiam amiúde as demonstrações de coragem. Noutras situações, fala-se muito da «coragem moral» quando alguém, pertinazmente, insiste em desenvolver determinada actividade apesar de um medo pessoal ou de uma desaprovação social. Por depender de outros factores, a coragem possui uma maior «artificialidade» relativamente ao medo.

Ao longo dos tempos, o ser humano desenvolveu mecanismos neurobiológicos que o auxiliaram na difícil tarefa de sobreviver. O processo evolutivo e a complexificação da vida levaram ao desenvolvimento de novas estruturas cerebrais e de mecanismos de base genética, aos quais foram sendo acrescentadas estratégias de tomadas de decisão (através da aculturação e da educação), socialmente permissíveis e desejáveis que, por sua vez, favorecem as sociabilidades. Esses mecanismos de tomada de decisão, que naturalmente lidam com informação muito complexa, situam-se, em termos evolutivos, em sectores mais modernos do cérebro. O medo e as emoções, por sua vez, localizam-se nos andares inferiores dessa evolução. Contudo, todas essas estruturas estão em constante interdependência, sendo a racionalidade e, no final, a acção, o resultado da conjugação concertada dessas actividades.

Em termos socioculturais as emoções servem para cumprir algumas funções. Para Claire Armon-Jones, estudiosa ligada a um estruturalismo moderado, as emoções, de uma forma geral, sustentam valores derivados do padrão cultural dominante e são orientadas para reflectirem práticas de natureza religiosa, moral, política, estética e sociocultural que contribuam positivamente, em toda a sua dialéctica, para a manutenção/construção desses contextos, através de uma vinculação emotiva. Esta vinculação, que consiste no acto individual e sincero de expressão de determinada emoção, vai afirmar esses elementos e permitir, a quem os contemple, enquadrá-los nas estruturas a que se reportem<sup>47</sup>. Outros investigadores ligados a interpretações mais naturalistas, reconhecem a dimensão arquetípica do medo, que condiciona as atitudes do organismo com vista aos princípios de sobrevivência. Contudo, o medo é muito

---

<sup>47</sup> Ver ARMON-JONES, «The social functions of emotions», *Handbook of Philosophy of Religion*, pp. 57-82.



instrumentalizante e influi em muitos outros comportamentos (como nos ciúmes, vergonha, culpa, etc.), decidindo e afinando o que se pode considerar, no interior de uma comunidade, como conduta socialmente indesejável.

Invoke-se as experiências dos antropólogos Signe Howell e Catherine Lutz, que estudaram a função do medo nas sociedades Chewong (Malásia) e Ifaluk (Micronésia), respectivamente. No primeiro caso, o investigador releva o papel das fábulas para crianças, através quais são transmitidos casos concretos onde o medo é apresentado como resposta mais adequada, sendo encorajado e motivado. É também objectivado na presença de doenças (sobretudo a malária) e de certos animais (como tigres, extensível também a tigres figurados em objectos). A não observância das disposições, ou de destemor perante as mesmas, pode levar à consideração de que o «infractor» estará de alguma forma influenciado por um ser estranho e/ou maléfico, levando a outras consequências. No segundo exemplo, são transmitidos, geracionalmente, medos muito particulares como o medo de passear longe de casa, ou o medo de visitar a casa de alguém sem levar comida. Os valores transmitidos em ambos estão arreigados à esfera moral, ou seja, a uma dimensão intelectualizada: respeito pela hierarquia, cooperação, partilha, reciprocidade, derivam, ou são remetidos para uma moralidade.

Retomando as distinções traçadas por Stanley Rachman<sup>48</sup>, pode-se afirmar que, efectivamente, o «medo da morte» é um medo diferente de todos os outros. Segundo Branislav Malinowski, trata-se mesmo da principal fonte de religiosidade do ser humano. É muito provavelmente o maior medo existente, revestindo-se de inúmeras formas. Mas qual a sua origem? Em que dimensões se manifesta mais?

O interesse científico pelo medo da morte e das ligações das suas dimensões interpretativas com a religião, surge de forma mais sistemática e alargada a partir da década de sessenta do século XX (acompanhando o já referido interesse pelo estudo das emoções), em parte devido às chocantes consequências do pós-guerra que colaboraram para desfazer o tabu então existente sobre o tema. Surgem encontros, artigos e livros sobre a especialidade, como a *OMEGA - American Journal of Death and Dying*, editada a partir de 1971.

Segundo Herman Feifel, a redescoberta da morte, e do medo da morte, em áreas até então mais ou menos estranhas à discussão (desde as ciências humanas, como a antropologia ou psicologia, às ciências biológicas, a que já fizemos remissões), é

---

<sup>48</sup> Ver *Fear and Courage*, p. 15.

consequência de um desinteresse generalizado e progressivo pela teologia e filosofia<sup>49</sup>, ainda que, poucos anos antes, diversos pensadores «existencialistas» tenham reflectido bastante sobre o tema. Albert Camus, por exemplo, exclui a morte da sua equação sobre o «sentido da vida»<sup>50</sup>. Aliás, para o franco-argelino a possibilidade mais forte e plausível é de que nada exista para além do «último suspiro», pois a existir será totalmente inatável e inconstável, pelo que o decurso da vida, que tem por fim último e inexorável a morte, carecerá sempre de sentido, daí que o aspecto mais relevante desta seja o inerente absurdo da condição humana: «a consciência da morte é o apelo da preocupação<sup>51</sup> e a existência dirige então a si própria um apelo por intermédio da consciência»<sup>52</sup>. Já nas palavras de Karl Jaspers, todas as formas de existência humana devem integrar reflexões sobre a morte: «sem o pensamento claro da morte, em que se suscitam as questões fundamentais, toda a reflexão do homem sobre o homem perde o seu sentido»<sup>53</sup>.

Mas qualquer que seja a educação que se faça sobre a morte, esta é, nas palavras de José Barros de Oliveira, necessária, pois os medos ligados a esta, mais ou menos conscientes, podem estar na origem de diversas doenças e perturbações psíquicas, como insónias, depressões ou manifestações psicossomáticas, daí que a sua aceitação é um dos «maiores sinais da maturidade humana»<sup>54</sup>.

A morte, esse chocante estado de não-existência que assombra os possuidores de vida (nas palavras de Edgar Morin), é a principal via pela qual o homem se apercebe não só da sua insuficiência existencial, como da dependência que a vida tem para com elementos exógenos (o que Friedrich Schleiermacher chama, no contexto do cristianismo, amplificando para um nível absoluto, de «creature consciousness»). Para Rudolf Otto esse sentimento de impotência, ao implicar uma auto-avaliação e, conseqüentemente, uma auto-depreciação, gera um estado emotivo de onde partem as remissões da mente para o religioso, para o numinoso. Há quem tenha considerado, como São Tomás de Aquino, que é possível aproximar-se de um entendimento com o

---

<sup>49</sup> Em OLIVEIRA, *Viver a Morte*, p. 95.

<sup>50</sup> Mais precisamente, Albert Camus reflecte, em *O Mito de Sísifo*, sobre o carácter «absurdo» que o acontecimento da morte dá à vida, na medida em que impossibilita a perenidade e a eternização de *um* sentido. Na opinião do filósofo, o medo torna-se então desnecessário e evitável.

<sup>51</sup> Aqui, a «preocupação» heideggeriana, um estado primordial da conseqüente angústia do «homem lúcido», quando pensa no carácter finito e limitado da sua existência.

<sup>52</sup> Em *O Mito de Sísifo*.

<sup>53</sup> Para este filósofo, a morte, a consciência e tratamento que fazemos da própria morte faz-nos despertar e/ou mantém-nos subjugados em complexos e outros problemas, pelo que não é possível, e muito menos desejável, procurar existir «aparte» da morte, ou torná-la num tabu. Em *Iniciação Filosófica*, pp. 22-53.

<sup>54</sup> Em *Viver a Morte*, p. 182.

divino através da racionalização. Mas para o teólogo alemão, o contacto com o numinoso sugere-se pela emoção e, especialmente, pelo *mysterium tremendum*, o mesmo tremor que, para Sören Kierkegaard, constitui a única explicação para a total submissão de Abraão a Deus quando este lhe ordena o sacrifício de seu filho Isaac. Esta é uma «explicação» de carácter não-racional, pois parte de uma emoção profunda, arrebatadora, que se sente antes de mais e que Kierkegaard procura, num exercício retórico, e buscando justificar o inverso, racionalizar.

Rudolf Otto afirma que «it is this feeling which, emerging in the mind of the primeval man, forms the starting-point for the entire religious development in history. “Daemons” or “Gods” alike spring from this root, and all the products of “mythological apperception” or “fantasy” are nothing but different modes in which it has been objectified»<sup>55</sup>. Mas este temor de cariz religioso difere em intensidade e formas de experienciação do medo, da outra emoção mais «crua» e primária (ainda que possa partir dela), a «naïve excitation» que se desenvolveu durante milénios de adaptação ambiental e que o teólogo classifica como uma «primeval emotional disturbance», identificando, de resto, reacções físicas distintas entre ambos. O tremor perante a morte, não obstante poder constituir uma espécie de «canal de contacto» com Deus, é-o mais por consequência: surge e desenvolve-se no corpo e no espírito humano quando este se confronta com a morte e com o *mysterium* que daí resulta. A morte é mistério pois escapa totalmente à compreensão dos homens e as reacções dos que experienciam essa ininteligibilidade conduzem, geralmente, ao assombro.

Para o reformador Martinho Lutero, o «homem natural» não estava capacitado para atingir esse estado. O profundo estremecimento perante a morte e perante Deus requeria uma interpretação prévia e uma base instrumental que possibilitasse a assimilação emotiva da experiência, porque há diferentes qualidades de medo e formas mais adequadas de o sentir quando se trata de uma ligação a Deus: «at these words I was utterly stupefied and terror-stricken. I thought to myself, “With what tongue shall I address such majesty, seeing that all men ought to tremble in the presence of even an earthly prince? Who am I, that I should lift up mine eyes or raise my hands to the divine Majesty? The angels surround him. At his nod the earth trembles. And shall I, a miserable little pygmy, say ‘I want this, I ask for that’? For I am dust and ashes and full of sin and I am speaking to the living, eternal and the true God»<sup>56</sup>. Aqui é enunciado o

---

<sup>55</sup> Em *The Idea of the Holy*, p. 15.

<sup>56</sup> Em BAINTON, *Here I Stand*.

segundo elemento que Rudolf Otto identifica como potenciador de medo religioso: a *majestas*.

O divino (e saliente-se o contexto cristão a que está adstrito), está a uma distância inestimável, perante um «eu» totalmente dependente Deus surge como potência inatingível, incompreensível, e perante a qual a pequenez humana só consegue fazer-se humilhar. Se considerarmos Deus no Antigo Testamento, como já foi referido, não é só a sua majestade que infunde temor, mas também, e sobretudo, a ira. A energia de Javé, «potência pavorosa» que aterroriza mas que, simultaneamente, atrai, na medida em que transmite uma vitalidade divina mais intensa e imediata, imbuída de sagrado, uma «paixão e um medo a que a condição humana constantemente nos lança»<sup>57</sup>, baseando-se na força e na incerteza do seu temperamento.

Quanto a esta relação entre medo da morte e religião, que na civilização egípcia se assume com uma notável preponderância, David Lester defende que «a crença religiosa não afecta a intensidade do medo à morte, mas antes canaliza o medo para os problemas específicos que cada religião propõe», ideia que entra em oposição com a sublimação e transcendência proposta por Rudolf Otto<sup>58</sup>.

Mas como já observámos o medo da morte não é universal e equiparável em todas as situações. Para além das já referidas disparidades, o medo da morte pode gerar, por tanatomimese, diferentes personificações consoante o contexto sociocultural. Pode recorrer ao sacrifício animal para tentar criar uma defesa pessoal contra a morte. E outras ilações sobre atitudes temerosas podem ser reflectidas no contexto para o qual a morte é remetida em determinada sociedade ou cultura. Esse contexto, ao possuir um valor cultural, e em relação com as formas individuais e colectivas de contactar e visualizar com a morte, assim como com o maior ou menor domínio que se tem dos elementos causadores de morte, podem fazer variar a emotividade temerosa relacionada.

A morte não é só a causa dos maiores medos e ansiedades do ser humano. Para Jan Assmann, a morte está na origem e é o centro da cultura de qualquer sociedade. E sobretudo na sociedade do antigo Egipto. Para a compreensão da vida dos Egípcios, de qualquer esfera da sua existência e de qualquer tentativa, que se queira fecunda, de

---

<sup>57</sup> Ver JASPERS, *Iniciação Filosófica*, p. 117.

<sup>58</sup> Adrian Tomer e Grafton Eliason criaram um modelo de interpretação e compreensão do medo da morte. Segundo os autores, esse medo variará consoantes três vectores: lamentações referentes ao passado (aspirações que eram desejadas mas que não foram cumpridas), lamentação relativa ao futuro (perspectiva de que determinados objectivos não serão realizados devido à curta duração da vida) e o significado da morte (referente ao significado e sentido que se dá à morte). Em *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes*, pp. 25-57.

penetrar nos processos psicológicos dessa sociedade, é necessário entender que todas as dimensões dessa vida se ligam à esfera da morte<sup>59</sup>.

Objecto de estudo das ciências humanas e das ciências naturais, disputado como emoção que surge no raiar do desenvolvimento da espécie (e do ser), ou como plataforma privilegiada de entendimento com o divino, o medo pode ser considerado como das mais intensas e potencialmente deliberativas emoções humanas. Mais do que delimitar esferas de influência disciplinar (com toda a artificialidade que um ponto de partida assim acarretaria), não haverá intenção de efectuar exercícios simplistas de plasma, nem procurar, a partir de conhecimentos actuais que possam ser considerados mais aprofundados, classificar os indícios literários ou artísticos consoante as ideias contemporâneas. De resto, certos conceitos como «medo» ou «morte», entre outros, são, naturalmente, invocados juntamente com significados agregados ou emanados de contextos judaico-cristãos, laicos, científicos, etc., pelo que um exercício desse género seria erróneo para o historiador pouco avisado.

Desde o início da história do Egipto unificado que as elites governantes procuraram explorar formas diversas de construir e cimentar uma ideologia única para um território que, não obstante a proximidade cultural e comunicacional, era constituído por diferentes regiões com esferas de influência por vezes conflituosas. A geografia e o clima, com as condicionantes que os seus efeitos tinham para a vida quotidiana e sobrevivência dos habitantes (o seu isolamento para com outros aglomerados exógenos, o marcante contraste entre inóspito deserto e fértil vale nilótico, ou a diferença nas condições de vida proporcionadas pelo fortuito volume das cheias anuais), vão inscrever, na mentalidade colectiva, um equilíbrio particular, que surge amiúde nos diversos domínios artísticos e religiosos e que, provavelmente, se estenderia à população em geral.

O faraó surge como figura central da ideologia, sendo, segundo diversos autores, o vector mais importante da cosmovisão dos Egípcios. A manutenção desse equilíbrio dependia muito da sua vontade e a ela (ideologia) se deve a coesão e a durabilidade da civilização. Mas, ao contrário de outras abordagens, Toby Wilkinson adverte: «the pharaohs and their advisers knew, equally well, that their grip on power could be maintained just as effectively by other, less benign means: political propaganda, an ideology of xenophobia, close surveillance of the population and brutal repression of the

---

<sup>59</sup> Em *Death and Salvation*, p. 3.

dissent»<sup>60</sup>. E mais: «from human sacrifice in the First Dynasty to a peasants revolt under the Ptolemies, ancient Egypt was a society in which the relationship between the king and his subjects was based on coercion and fear, not love and admiration; where royal power was absolute and life was cheap»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Em *The Rise and Fall of Ancient Egypt*, p. 9.

<sup>61</sup> Em *Rise and Fall*, p. 10.



## Capítulo I – A SEMÂNTICA DO MEDO


Entre os objectivos do presente trabalho não está uma análise aprofundada, de carácter histórico ou linguístico, sobre as palavras egípcias que designavam, ou que remetiam, para o medo. Considera-se que tal estudo, a surgir, dependerá de um conhecimento prévio dos objectos, ideias e restantes realidades que expressavam ou incutiam algum tipo de temor aos habitantes do vale do Nilo. É isso que se propõe: uma caracterização dessas dimensões, inevitavelmente reduzida, parcelar, pelas contingências da própria selecção das fontes, mas que procura, objectivamente, identificar e compreender o tipo de emoção que é o medo, como e com que intensidade se manifesta, e quais as realidades naturais, culturais, psicológicas e políticas que faziam despertar, entre o Egípcios, essa forte emoção. Parte-se de um princípio simples: o medo é uma realidade emocional para qualquer homem histórico, uma dimensão motivadora de comportamentos, e, pela importância e influência que reconhecidamente exerce, uma via possível para conhecer, não só muitas das opções dos antigos Egípcios, como os próprios raciocínios e impulsos que estiveram por detrás das mesmas. A opção por esta temática deveu-se em primeiro lugar à vontade de conhecer um pouco da individualidade e psique egípcia, incidindo o foco sobre uma emoção profunda e produtora de realidade. Não queria limitar a dissertação a uma obra de síntese do conhecimento actual, ainda que o seja em parte. É igualmente de salientar a influência, para a escolha da temática, das diversas obras do etnólogo e cineasta Jean Rouch, teórico do «cinema directo», que me levaram intessar e a compreender um pouco melhor a dimensão antropológica do ser humano.

Existem algumas obras e artigos dedicados especificamente ao estudo do medo no antigo Egipto. Entre as principais, o trabalho de maior envergadura é também o primeiro direccionado para esta área, ainda que difira em alguns aspectos: *Elemente des Schreckens im Alten Ägypten* foi o resultado de uma investigação de mestrado do argentino Yole Zaniolo de Vazquez-Presedo, apresentada em 1958 à Georg-August-Universität Göttingen. O autor expõe e descreve diversas situações geradoras de horror, sensação que coincide, ou despoleta, reacções temerosas.

O interesse pelo tema foi retomado, onze anos depois, pelo egiptólogo alemão Siegfried Morenz. O seu artigo «Der schrecken Pharaohs» (1968) versa sobre o poder do faraó e do medo que se tinha deste (com e sem elementos associados), como importante instrumento de governação política.



Os princípios foram recuperados por Jan Assmann, em 1975, com a entrada «Furcht» no *Lexikon der Ägyptologie*. O egiptólogo e teórico da cultura alemão esquematiza e explora a temática em quatro eixos: linguística, divindades, faraonato e monstros. De salientar a sua interpretação do medo (do faraó, em primeiro lugar), como «jet-force» fornecedora e reguladora de sentido social e político, a que fazemos referência no devido capítulo.

Surgiram posteriormente outros estudos mais específicos, como o de Jacco Dieleman, «Fear of women? Representations of women in demotic wisdom texts» (1998), onde se identificam algumas circunstâncias socioculturais que podiam levar a que se evitassem as relações com as mulheres, por receio de certas características ou defeitos identificados em textos. O egiptólogo americano Harold M. Hays dedicou também alguns estudos ao medo, nomeadamente às variações de significado e às dificuldades de tradução do recorrente termo  *h3 snd*, («Oh, be fearful!», 2005), que, *grosso modo*, exprime a capacidade do elemento a que se reporte de provocar medo. Posteriormente, dissecou na *História de Sinuhe*, em bases linguísticas e literárias, a recorrente «cobardia» do protagonista no seu artigo de 2012 «Sinuhe the coward».


O foco linguístico foi sendo fornecido por Alan H. Gardiner, em *Egyptian Grammar* (1957, com primeira edição em 1927), ou por Raymond O. Faulkner, no *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (1991), entre outros, mas sobretudo por Jan Zandee, num pequeno capítulo da sua obra *Death as an Enemy* (1960).


Outros estudiosos têm direccionado as suas investigações para temas paralelos, mas integrantes, desta vasta temática. Saliente-se o já referido Jan Assmann pelas considerações sobre o medo e a morte como produtores e/ou constituintes de cultura (especialmente em *Death and Salvation in Ancient Egypt*, 2005). Por outro lado, a egiptóloga italiana Rita Lucarelli produziu diversos estudos sobre demonologia egípcia, área que corporiza muito do que a emoção logrou engendrar.





De uma forma geral, ou seja, sem observarmos a que período da evolução da escrita hieroglífica se possa adstritar (egípcio antigo, egípcio clássico, ou neoegípcio), existiam diversos termos que se referiam ao medo, ou a algo que, especificamente, materializava certo tipo de temor.

A palavra  (ou a variante ) *nri*, é um verbo intransitivo que Alan Gardiner e Jan Zandee traduzem por «be in terror»<sup>62</sup>. Raymond Faulkner prefere a

<sup>62</sup> Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 575, e ZANDEE, *Death as an Enemy*, p. 109.

forma «fear», especificando que se trata de um termo utilizado para designar o medo inculcado por alguém<sup>63</sup>. Efectivamente, a palavra surge em diversos textos funerários para expressar um medo que se tem de certas divindades ou demónios, como ficou registado no capítulo 146 do «Livro dos Mortos»: «le Terrifique est le nom de son portier.»<sup>64</sup>. O determinativo<sup>65</sup> ideográfico , usado para palavras como «bater», «forte» ou mesmo «ensinar»<sup>66</sup>, remete para a ideia de uma força exógena que faz abater, na pessoa, algo de pesado/violento, como é o caso dessas divindades que possuem capacidades realmente temíveis: arrombamentos, relâmpagos<sup>67</sup>, aparência ofídea ou vulturídea, com poderes para realizar chacinas entre os pretendentes à passagem<sup>68</sup>.

Outra variante era  *nr.w*, na qual surge uma cabeça de abutre (H4, da lista de Alan Gardiner), como determinativo fonético, e que se traduz simplesmente por «terror», «fear», ou «dread»<sup>69</sup>.

Os termos  *nh3*, ou  *nh3 hr*, eram utilizados para indicar «terror», ou «cara que inspira terror», respectivamente. Como veremos, à cara (e especialmente aos olhos), era reconhecido esse poder, na medida em que consiste na parte do corpo humano que expressa (não só verbalmente) de forma mais estreita a emoção que a pessoa está a sentir e/ou que pretende inculcar em quem presencia essa manifestação. Na fórmula 30 dos «Textos dos Sarcófagos», vemos que certos deuses ficaram bastante perturbados quando observaram as expressões de terror numa face: «a cry issues from the mouths of the Great ones, the lords of the people, and a shout from the mouths of the sceptred ones, because of the thundering noise of the gods who are in the horizon when they see the terror on their faces»<sup>70</sup>. Trata-se de duas palavras diferentes:  *nh3*, que significa (ser) «duro», «perigoso», entre outros significados negativos e pesarosos (o que torna eloquente a função do signo ,

<sup>63</sup> Em FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 134.

<sup>64</sup> Em FAULKNER, *The Book of the Dead*, cap. 146.

<sup>65</sup> António Loprieno define assim «determinativo», no contexto da escrita hieroglífica egípcia: «the sequence of phonograms is usually followed by a semagram, called in the Egyptological custom “determinative”, which classifies a word according to its semantic sphere». Em SCHWARZ, *Schiffe und Schiffsteile*, p. 8. Contudo, para Alan Gardiner a designação de «ideograma» para os mesmos signos é mais correcta na medida em que expressa a primeira intenção do sistema. Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 31.


<sup>66</sup> Ver capítulo «Armas» do presente volume.






<sup>67</sup> Em FAULKNER, fórmula 148 dos *Coffin Texts*, pp. 125-127.




<sup>68</sup> Ver ZANDEE, *Death as an enemy*, p. 109.

<sup>69</sup> Em FAULKNER, *Concise Dictionary*, p. 134.

<sup>70</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, p.21.

determinativo ideográfico que figura possivelmente uma pústula ou glândula<sup>71</sup> e que remete para a existência de enfermidades, nomeadamente inchaços, úlceras, hérnias, vermes nas fezes ou sangue na urina<sup>72</sup>), à qual se junta  *hr*, «cara». São estes os termos que designam muitos seres demoníacos, os «mensageiros de Osíris», como um dos quarenta e dois juízes que o defunto teria de enfrentar, na declaração de inocência: «O le Terrible de visage, originaire de Ro-setaou, je n'ai pas dérobé.»<sup>73</sup>

O verbo intransitivo   *sd3* (ou    *sd3d3*<sup>74</sup>), traduz-se por «tremor», e expressa uma forte sensação física de nervosismo causada por um medo. Os portões do submundo<sup>75</sup> eram locais perigosos, porque normalmente tinham a defendê-los divindades horríveis, armadas de facas ou acompanhadas por animais perigosos, como serpentes, quando não eram elas próprias conjugações de diversos animais. Ao chegar ao primeiro portão do percurso descrito no capítulo 146 do «Livro dos Mortos», o defunto corria o risco de tremer de medo perante a «Lady of fear, Lofty of Upper Wall, lady of breaking and entering, uttering proclamations, warding off storms»<sup>76</sup>.

A palavra  *šfšft*, exprimia «respeito», «assombro»<sup>77</sup>, mas também servia para indicar «cabeça de carneiro»<sup>78</sup>, «dignidade», ou «valor» (na variante  *šfyf*). O determinativo  representa precisamente uma cabeça de um carneiro da espécie *Ovis longipes palaeoegyptiaca*, animal do deus Khnum. Tratou-se de um ser bastante respeitado ao longo da história egípcia pela importância que tinha não só para o processo agrícola, como pelo que representava em termos de recursos naturais (carne, lã, poder sexual – símbolo de fertilidade, gordura e pêlo, sendo que as últimas duas possuíam igualmente qualidades medicinais). O seu significado religioso originou algumas restrições alimentares, nomeadamente durante a Época Baixa, em que os seus

<sup>71</sup> Signo Aa3, em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 540.

<sup>72</sup> Em KEMP, «Pustule», *Think Like an Egyptian*, pp. 173-174.

<sup>73</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, p. 160.

<sup>74</sup> Esta variante poderá ser resultado do fenómeno de «reduplicação». Ver ALLEN, *Middle Egyptian*, p. 157.

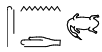

<sup>75</sup> Mircea Eliade observa a importância (e recorrência, nos contextos mitológicos Pré-Clássicos), destas zonas limítrofes, nas duas dimensões simbólica e de passagem para um espaço sagrado. Em *O Sagrado e o Profano*, p. 40.

<sup>76</sup> Em FAULKNER, *The Book of the Dead*, capítulo 146.

<sup>77</sup> Em FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 265.

<sup>78</sup> Idem, *ibidem*.

sacerdotes estavam proibidos de consumirem a sua carne ou de usarem idumentária produzida com a sua lã<sup>79</sup>.

A palavra  (ou na variante ) *snd*, pertence ao grupo de termos que indicam emoções, sendo usada na categoria de genitivo. Como esclarece Jan Assmann, *snd* consiste num «carisma», numa propriedade de carácter transitivo que existe para se inculcar a alguém, em vez de simplesmente ser sentida e truncada pela pessoa. Assim, o «medo», «respeito temeroso» ou simplesmente «respeito»<sup>80</sup> em que consiste a sua tradução, é resultado do impacto de um carisma de alguém ou de algo.

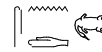
No «Livro de Amduat», durante a segunda hora, o defunto passa por uma região fértil banhada pelas águas do Nun, onde estão algumas divindades. Um delas é uma deusa com cabeça de leoa que está ali para suscitar um temor respeitoso aos espíritos dos defuntos:



«She who presides those of the Netherworld

She who swallows the dead

She who gives birth to herself

She who imposes respect to the *akh* spirits»<sup>81</sup>

A palavra  *snd*, segundo um estudo de Harold M. Hays, ocorre treze vezes na *História de Sinuhe*<sup>82</sup>, sendo o oitavo vocábulo mais utilizado na composição. Em qualquer das situações, refere-se a um medo instilado por alguém (maioritariamente pelo faraó).

O ideograma fonético que serve de determinativo à palavra, , representa um ganso ou pato morto, aparentemente depenado e já sem patas. O mesmo signo serve de determinativo à palavra  *wsn*, «pescoço torcido», ou «degolado» (de aves), ou «oferecer»<sup>83</sup>, sentidos bastante mais literais que não permitem uma associação imediata com o medo. Apesar da fonetização do signo (como afirma Jared Borghouts), a sua utilização como ideograma na palavra podia conter qualidades semânticas ainda ocultas na actualidade. Orly Goldwasser defende que a selecção de imagens para o registo de signos que funcionaram como metáforas fonéticas (como parece ser este o caso), se

<sup>79</sup> Ver ACÚRCIO, «Carneiro», *Dicionário do Antigo Egipto* (a partir daqui DAE), pp. 179-180.

<sup>80</sup> Em FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 234.

<sup>81</sup> Em HORNUNG, *The Egyptian Amduat*, p. 25.

<sup>82</sup> Estudo que teve por base o *Papiro de Berlim* 10499 (versão R) ll. 1-52 e o *Papiro de Berlim* 3022 (versão B) ll. 28-311, suficientes, na opinião do autor, para ilustrar a importância da mesma (e da emoção), em toda a narrativa. Ver «Sinuhe the coward», p. 36. Para o texto completo ver CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, pp. 71-90.

<sup>83</sup> Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 473.

situa num nível de desenvolvimento da escrita/língua, e da cognição, que tem de ter seguido motivações semânticas (não necessariamente literais ou mais ou menos directas), não devendo consistir em escolhas arbitrárias<sup>84</sup>. Ainda assim, Alan Gardiner desconhece o motivo para tal utilização<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Em GOLDWASSER, *From Icon to Metaphor*, pp. 17-18.

<sup>85</sup> Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 473.

## Capítulo II – O PODER DOS ANIMAIS

Desde o início dos períodos históricos no antigo Egipto que existiu um gosto particular pelas representações textuais, artísticas e arquitectónicas de temáticas animalistas<sup>86</sup>. Em muitos dos artefactos recuperados pela arqueologia (colheres, punhos de facas), tais motivos são predominantes, com animais a desempenhar, por vezes, importantes funções nos contextos invocados. É esse o caso em diversas paletas de xisto (típicas das fases pré-histórica e proto-histórica), que tinham como finalidade principal servirem de base para a preparação de cosméticos. Enquanto objectos de luxo, a sua posse e ostentação contribuíam para a obtenção de prestígio, e a sua exibição para a demonstração de estatuto social, pois é possível que os mesmos só pudessem ser adquiridos com autorização do monarca, ou como presente do mesmo, atestando dessa forma a proximidade para com o faraó<sup>87</sup>. Os seus usufruidores, no entanto, pertenciam a uma elite, um grupo bastante exíguo, uma vez que «part of the authority of kings in the early civilizations was expressed in terms of their ability to protect the exclusivity of status symbols and to reserve for themselves the right to bestow the privilege of using them on their loyal followers»<sup>88</sup>, categoria a que pertencem as paletas que irão ser referidas uma vez que apresentam figurações de monarcas<sup>89</sup>.

Deve-se procurar entender a funcionalidade das temáticas decorativas a partir do interior desse circuito reduzido, «elitista», ainda que expressem, por vezes, dimensões que ilustram a história política de um país inteiro<sup>90</sup>.

Na Paleta de Hieracômpolis<sup>91</sup> está representado, no verso, um conjunto algo desordenado de animais reais e mitológicos. De cima para baixo podemos ver leões que

---

<sup>86</sup> Ver DRIOTON e DU BOURGUET, *Les Pharaons à la Conquête de l'Art*, pp. 40-43. As figurações animalistas surgem desde a pré-história. Numa continuidade que progrediu até aos finais da história faraónica, os conteúdos simbólicos dessas representações vão se enriquecendo e complexificando. Vejam-se exemplos de decorações de artefactos dos períodos culturais de Badari e de Nagada, algumas das quais antecipando já formas hieroglíficas. Em ARAÚJO, «Arte», *DAE*, p. 101.

<sup>87</sup> Ver RAFFAELE, «Animal rows and ceremonial processions in Late Predynastic Egypt», p. 247.

<sup>88</sup> Ver TRIGGER, *Early Civilizations*, p. 67.

<sup>89</sup> No seguimento da ideia de Bruce Trigger, recorde-se o exemplo da Paleta de Narmer. Para Toby Wilkinson não é coincidência o facto de este objecto, figurando o rei de Tinis, ter sido encontrado em Nekhen, precisamente a cidade rival da primeira na disputa pelo poder, no processo que resultaria na unificação das Duas Terras. De resto, a Paleta data de uma altura em que os estratos arqueológicos deixam de dar notícias sobre conflitos militares entre as cidades, sugerindo-se o fim dos conflitos, e o envio da Paleta de Narmer (entre outros objectos similares) para a cidade derrotada como forma de impor uma realidade através da imagética.

<sup>90</sup> Ver BAINES citado por CIAŁOWICZ: «The reliefs must be interpreted on their own terms, as objects with a very small audience who were deeply involved with their meaning and creation». Em «Palettes», *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (a partir daqui *OEAE*), pp. 17-20.

<sup>91</sup> Designação dada por VANDIER, *Manuel d'Archéologie Égyptienne*, I, p. 581. Também conhecida como Paleta dos Dois Cães.

beijam gazelas; um órix a cruzar-se com um predador leonino com pescoço de serpente; um animal cornudo, que parece ser um íbex, a ser perseguido por um leopardo; um jovem felino e uma gazela; outro animal com corpo de felino, mas com cabeça e asas duma ave de identificação dúbia (grifo); um touro; um antílope; uma girafa; e um canídeo, aparentemente a tocar flauta, com uma forma fálica à cintura. No anverso, a rodear a cavidade central, estão dois canídeos<sup>92</sup> prestes a devorar uma gazela. Em contraste com o que se passa no verso, e enquanto outros dois cães selvagens parecem movimentar-se nas imediações, são os dois serpopardos que, em cooperação, filam uma única gazela<sup>93</sup>. Subjazerá aqui alguma intenção política cooperativista, de união entre Alto e Baixo Egipto?

A figuração de canídeos é mais comum em objectos de períodos pré-dinásticos, começando a rarear quando as opções decorativas passam a incidir mais em formas humanas<sup>94</sup>. Essa alteração vem na sequência da mudança no próprio ambiente reproduzido. Nas representações pré-dinásticas surgem ambiências selvagens, mais incontrolláveis, marginais ao vale do Nilo, integrando elementos oriundos do deserto e remetendo para contextos de caça<sup>95</sup>. John Baines, tal como Barry Kemp, consideram que as representações destas paletas exprimem a vontade (e aqui pode ser a mera vontade do artesão), de dominar um mundo estranho e perigoso onde, para além das imprevisíveis acções predatórias, podem aparecer figuras fantásticas e desconhecidas.

Efectivamente, não parece que as figuras tenham sido gravadas num sentido estritamente naturalista, como se de «arte pela arte» se tratasse. A domesticação desse mundo (e saliente-se o aparecimento de cães domesticados, na zona inferior do anverso, contribuindo para uma divisão pouco definida entre as esferas doméstica e selvagem) é feita através das forças que se fazem manifestar cenicamente pelos animais: bizarria,

---

<sup>92</sup> As orelhas semicirculares, o focinho pouco comprido e o formato da cauda fazem lembrar o cão-caçador-africano, ou mabeco (*Lycaon pictus*). Essa é a interpretação de Henry Fischer e com a qual concorda John Baines, acrescentando que não existem representações similares para o período dinástico. Ver BAINES, «Symbolic Roles of Canine Figures on Early Monuments», pp. 57-73.

<sup>93</sup> A imagem dos dois serpopardos (com os seus longos pescoços enroscados e a confrontarem-se, nariz com nariz, literalmente), a serem dominados por dois egípcios, aparece na Paleta de Narmer. Vários autores sugerem que se trata de uma metáfora à situação política de então, nomeadamente à união das Duas Terras.

<sup>94</sup> Sobre essa alteração temática, escreve Bruce Trigger: «V. K. Afanasieva has suggested that the art produced prior to the early civilizations depicted human beings, if at all, only as integral parts of nature and the emphasis on human figures in the art of the early civilizations reflects a new self-confidence and sense of power resulting from a greater control of nature», em *Early Civilizations*, p. 82.

<sup>95</sup> Os animais e, sobretudo, os animais fantásticos, surgem nestas representações como personificações de forças hostis e desconhecidas, inimigas da ordem. Ao se tornarem peças de caça (não é o caso nesta Paleta), participam na crença de que essa representação seria uma forma de subjugação do caos. Ver MEEKS, «Fantastic animals», *OEA*, pp. 504-506.

alegria ou prazer parecem estar expressos neste exemplo, ainda que o conteúdo de boa parte das analogias possa, inevitavelmente, permanecer oculto.

Desde o início do aparecimento das cidades que vemos a utilização de símbolos com variados animais selvagens e ferozes, como o falcão, o touro, o leão ou o escorpião, a destruírem e a conquistarem cidades fortificadas. Observe-se a Paleta dos Touros<sup>96</sup>, onde em ambos os lados vemos o animal cornípeto a derrubar um homem. Para Jacques Vandier a cena representa uma vitória militar sobre, provavelmente, populações do Delta: «Le roi vainqueur, qui n'est pas nommé, est évidemment représenté par le taureau qui domine la palette.(...) Le lion et le vas, d'une part, et l'oiseau, de l'autre, donnaient sans doute le nom de ces forteresses»<sup>97</sup>. O monarca pode até ser Narmer, já que no anverso da «sua» Paleta<sup>98</sup> ele surge como um touro «tearing down the walls of a rebel stronghold and trampling the hapless enemy underfoot»<sup>99</sup>, numa forma bastante similar à anterior (as paletas são do mesmo período e ambas foram encontradas em Hieracômpolis). Na Paleta dos Abutres<sup>100</sup> (ou Paleta da Batalha) [figura 11], na parte inferior do seu anverso, numa cena de grande ferocidade, surge novamente o rei como leão<sup>101</sup>, imponente e destacado, a atacar um homem, enquanto um bando de abutres procura alimentar-se dos cadáveres que jazem em volta. Forças do céu e da terra atacam o inimigo, contribuindo para a formação de uma imagética que, segundo Toby Wilkinson, se revelou tão durável quanto violenta. Para Jacques Vandier, «ce tableau, quoique macabre, n'est pas dépourvu de grandeur, ni de beauté»<sup>102</sup>.

A estreita relação e dependência que os antigos Egípcios desenvolveram com os animais (como no geral foi feito por civilizações da Antiguidade), levou-os a integrá-los na sua mundividência, formando, alguns deles, objectos de culto que coexistiram em paralelo, e até muito tarde, com outras concepções religiosas mais próximas de figuras históricas. Essa ligação manteve-os presentes na heráldica e na simbólica, como veremos mais adiante.

Mas se nem todos os animais eram objecto de culto (seres como o burro, o cavalo, ou a formiga, eram dessa perspectiva ignorados), quais as características que eram particularmente valorizadas nos cultos e nas representações? O critério mais

---

<sup>96</sup> Em VANDIER, *Manuel d'Archéologie Égyptienne*, I, pp. 592-594.

<sup>97</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>98</sup> Uma boa reprodução pode ser vista em SHAW, *Ancient Egypt*, figs. 1a e 1b.

<sup>99</sup> Ver Toby WILKINSON, *Rise and Fall*, pp. 41-45.

<sup>100</sup> Em VANDIER, *Manuel d'Archéologie Égyptienne*, I, figs. 384 e 385.

<sup>101</sup> Ver Toby WILKINSON, *Rise and Fall*, primeiro caderno extra-texto, quarta figura.

<sup>102</sup> Em VANDIER, *Manuel d'Archéologie Égyptienne*, I, figs. 384 e 385.



evidente parece relacionar-se com a superioridade física de alguns animais quando comparados com o ser humano. Antes de mais o porte, que excede o dos homens e lhes confere uma superioridade física perigosa em diversos momentos. Mas contrariamente à vaca<sup>103</sup>, animal domesticado e símbolo da fertilidade e da maternidade<sup>104</sup>, a apreciação reporta-se à perigosidade, à força selvagem e terror que espalham e/ou inspiram certos seres, cujo comportamento o homem não é capaz de controlar, em parte ou na totalidade<sup>105</sup>. Partindo desse desejo de compreender, ordenar, e até, amiúde, de utilizar essas forças potencialmente nocivas contra inimigos, são elaboradas construções e relações que estimulam o conhecimento, não apenas do funcionamento concreto desse traço da personalidade, como do simbolismo (normalmente maléfico e/ou poderoso, eventualmente ao serviço de uma força política), que subjaz na construção humanizada. Esse conhecimento irá permitir lidar com o medo que se tem desse animal, procurando, mais ou menos conscientemente, atenuar o receio advindo da incontrollabilidade (do comportamento), e, através da magia, invocá-lo ou satisfazê-lo para o conseguir apaziguar.

Desde muito cedo que se acreditou que os animais possuíam um espírito que devia ser respeitado e propiciado, uma vez que, pelo menos alguns deles, tinham o poder de influenciar a vida e as ocupações das pessoas<sup>106</sup>. De resto, esta é uma via pela qual, mais tarde ou mais cedo, ocorre uma deificação da natureza<sup>107</sup>.

As escolhas dos animais para esse fim relacionam-se com as características que se pretendem enfatizar, oriundas de situações específicas. Em certos locais junto da foz de uadis, sítios onde normalmente caçadores pré-históricos, ou rotas caravaneiras, entravam em territórios bravios, surgiram cultos animais através quais os suplicantes pediam misericórdia às forças imanentes<sup>108</sup>. Outro caso muito comum é o das

---

<sup>103</sup> Recorde-se como exemplo precedente, ainda que não possa ser encarado como um elo pré-histórico (Mark Lehner alerta para o perigo da simplificação destes processos), o enterramento ritual de animais em contextos neolíticos, como a vaca megalítica de Nabta Playa.

<sup>104</sup> Em ACÚRCIO, «Vaca», *DAE*, p. 857.

<sup>105</sup> Com a «Revolução Neolítica» e o consequente sucesso da domesticação animal, houve uma grande mudança na forma como se começou a encarar os animais, passando estes a serem classificados e/ou observados consoante a possibilidade de se tornarem numa posse, e no valor lucrativo (económico ou social) que, conseqüentemente, passaram a desempenhar. Simultaneamente, foram sendo considerados superiores ou inferiores ao ser humano consoante a perspectiva, mas, mais ou menos humanizadas ou sacralizadas, as suas características foram colocadas em permanente dialéctica com as construções humanas. Ver HOLZAPFEL, «Animal II: World Religions», *The Brill Dictionary of Religions*, pp. 69-77. Para o caso do Egipto ver ARAÚJO, «Animais sagrados», *DAE*, pp. 72-73, e ainda SALES «Fauna», *DAE*, pp. 369-372.

<sup>106</sup> Ver Richard WILKINSON, *Gods and Goddesses*, p. 12.

<sup>107</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 5.

<sup>108</sup> Em KEES, *Götterglaube*, p. 7.

divindades felinas, que surgem preferencialmente na aparência feminina, em formas diversas<sup>109</sup>, excepção, por exemplo, da figura masculina do cerval que aparece nalgumas ilustrações do «Livro dos Mortos», como manifestação de Ré, a cortar a cabeça de Apopis e a destruir o seu potencial maligno<sup>110</sup>.

Ursula Schweitzer nota que existiam, até ao começo do período histórico, mais leões no Egipto que nas fases posteriores<sup>111</sup>, ainda que não se saiba ao certo quando é que este mamífero se extinguiu no país<sup>112</sup>. A grande difusão de cultos leoninos é expressa pela quantidade de sítios onde surgiram testemunhos dessa prática. Segundo Constant de Wit, havia cultos desta natureza (divindades maiores e menores) em cento e cinquenta e seis locais diferentes, em períodos de tempo distintos<sup>113</sup>. Muitos são figuras demoníacas ou fantásticas. Um dos quarenta e dois juízes do submundo, perante o qual o defunto devia afirmar a sua honestidade financeira, é designado por «Lion Twins, who comes from heaven»<sup>114</sup>.

As características leoninas mais aterrorizantes aos olhos e à sensibilidade dos homens são também apreendidas pelas metáforas utilizadas. Claramente o seu poder e fúria eram singularidades admiradas e relevadas. Por esse motivo, o faraó era como um «leão furioso» em batalha. Também os soldados são comparados a leões quando se pretende enaltecer a sua fúria: «my soldiers were like lions with their prey, carrying off slaves, cattle, fat and honey, and dividing up their possessions, their hearts rejoicing»<sup>115</sup>. Para além da força física, os seus olhos podiam incutir sensações terríveis aos Egípcios. Ramsés II<sup>116</sup>, numa das acções individuais que toma durante a batalha de Kadech, e mesmo depois de derrotar os chefes inimigos e seus aliados, é descrito da seguinte forma: «his majesty was behind them like a fierce-eyed lion (...) in their place»<sup>117</sup>. A

---

<sup>109</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 9.

<sup>110</sup> Ver BARGUET, *Le Livre des Morts*. No capítulo 34, o defunto deveria afirmar-se como cerval para afastar a cobra na sua intenção de o morder, tanto no túmulo como no Além. Uma representação similar pode ser vista em LECLANT (dir.), *Les Pharaons*, vol. II, p. 136, oriunda do túmulo de Anherkhau, em Deir el-Medina (XX dinastia).

<sup>111</sup> Em *Löwe und Sphinx*, p. 11.

<sup>112</sup> Em HOULIHAN, «Canines», *OEA*, p. 513.

<sup>113</sup> Citado por Vazquez-Presedo, p. 18.

<sup>114</sup> Em LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature* (a partir daqui *AEL*), vol. II, p. 126.

<sup>115</sup> Em GARDINER, «The defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet», *Journal of Eastern Studies* (a partir daqui *JEA*), p. 107. O contexto bélico, em termos do que pode significar o medo daí decorrente (por parte de soldados), pode constituir um interessante exemplo de como os Egípcios lidavam e ultrapassavam este género de ansiedade que liga, fundamentalmente (mas não só), medo da dor e medo da morte (da sua própria morte ou da morte de companheiros e/ou familiares). Cf. Introdução do presente volume, p. 17.

<sup>116</sup> Ramsés II tinha vários leões domesticados ou semi domesticados, um dos quais chamado de «Destruidor dos inimigos».

<sup>117</sup> Em BREASTED, *Ancient Records of Egypt* (a partir daqui *ARE*), vol. III, §336, p. 153.


governança de Tutmés III era igualmente metaforizada como a de um leão com o olhar feroz<sup>118</sup>.

O poder e a perigosidade das garras do leão são também salientados<sup>119</sup>. Num relevo do túmulo do funcionário Amenemhat em Beni Hassan, um caçador recorre às capacidades das gadanhas leoninas (no caso, uma leoa) para o auxiliar na captura de uma gazela<sup>120</sup> [figura 2]. No túmulo de Ptah-hotep, vemos na parede leste vários motivos de caça e de mestria do defunto nesta área. Este exhibe o domínio que exerce sobre canídeos e felinos de caça e vemos, numa cena em particular, um leão a subjugar um bovívdeo, eventualmente seguindo a ordem do seu dono, recorrendo à sua boca e garra direita [figura 3].

No templo funerário de Ramsés III, em Medinet Habu, há uma imagem deste monarca, no seu carro, a caçar leões<sup>121</sup>. Um dos dois animais encontra-se já prostrado, sobressaindo a forma como as suas garras (sobretudo as dianteiras), se quedam inanimadas, reforçando a ideia de subjugação total de um poder selvagem (fornecendo assim uma dose extra de poder feroz ao seu subjugante?)<sup>122</sup>.

Os dentes são também uma característica muito temida. Nas paletas de carácter militar há diversas representações de leões a morder inimigos, como no caso da já referida Paleta da Batalha. São um elemento em destaque na cabeça de leão de Copto<sup>123</sup> [figura 4]. Noutras cenas de caça a boca do felino volta a ser focada, como numa das representações da mastaba de Mereruka [figura 5]. Na referida situação da caça aos

---

<sup>118</sup> Em *Urkunden* IV, 557. Os dois hieróglifos que Kurth Sethe translitera por *m<sup>c</sup>-hs3 ptpt hk3w*, são uma forma esfíngica do faraó a pisar uma pessoa, seguida do ceptro .

<sup>119</sup> Ver fotografia 2765 do arquivo fotográfico do Oriental Institute.

Outro exemplo ocorre na representação da face leste da torre sul do pilone do templo do Leão, em Naga (reinado do meroítico Apedemak), vemos um destes felinos a abocanhar a cabeça de um inimigo [figura 1]. O artista deu total primazia à imagem do leão (sobre a do inimigo), evidenciando os seus traços principais e sobretudo as quatro garras com que manietava o adversário (agarrando-o na cabeça, no braço, na perna e no pé). Na face oeste, junto ao monarca (como um verdadeiro leão domesticado), vemos outro prestes a lançar-se sobre os adversários capturados com as ameaçadoras garras em riste.

<sup>120</sup> O facto de participar, na mesma cena, numa caçada juntamente com outros indivíduos, pode não exprimir um simples «auxílio» (até porque não é certo que os leões sejam «domesticáveis» no sentido que actualmente damos ao termo), mas antes uma simbólica co-participação do ser humano na ambiência e actividades selvagens, demonstrando a mesma capacidade do poderoso animal, em ambientes desertificados.

<sup>121</sup> Esta actividade era muito apreciada pelos monarcas. No décimo ano do seu reinado, Amen-hotep III ordena o fabrico de vários escaravinhos comemorativos da quantidade de leões caçados durante esse decénio: «Amenhotep (III), Ruler of Thebes, Given Life, (and) the Great King's-Wife: Tiy, who liveth. Statement of lions which His majesty brought down with his own arrows from year 1 to year 10: fierce lions, 102», em BREASTED, *ARE*, vol. II, §865, pp. 346-347. Patrick Houlihan sugere mesmo que se tratava de uma prerrogativa real.

<sup>122</sup> Ver BREASTED (ed.), *Medinet Habu*, vol. I, fig. XXXV.

<sup>123</sup> Ver PETRIE, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties*, fig. V.

leões de Ramsés III, a disposição e relevo dos dentes do único leão que se mantém de pé sublinham um sentido de agressividade para além da simples intenção de realismo. Já na representação da batalha contra os Povos do Mar, esculpida em Medinet Habu, as quatro embacações egípcias que integram a contenda possuíam, na proa, cabeças leoninas [figura 6], ilustrando o significado de perigosidade que atribuíam a este animal itinerante.

No final, até o rugido do leão (que segundo especialistas consegue fazer-se ouvir até uma distância de 8 km)<sup>124</sup> constituía uma via pela qual o terror era despertado. Ramsés III, ele próprio, «is like the lion with deep roar upon the mountain-tops, whose terror is feared from afar», e «whose roaring courses through the countries, a lion raging when he sees his opponent»<sup>125</sup>, lidera um exército possuidor de uma ferocidade leonina: «valiant warriors bearing their arms, soldiers of all the choicest of Egypt, being like lions roaring upon the mountain-tops»<sup>126</sup>.

Os indícios percebidos pelos Egípcios na presença de um leão, ou pelas remissões a este, eram igualmente reformulados e reinterpretados de forma a tentar induzir terror, não só aos inimigos, mas também aos súbditos em geral<sup>127</sup>. Existem diversos adornos com motivos deste cariz utilizados no contexto real, expressando este e outros significados associados. É o caso do trono de ouro de Tutankhamon<sup>128</sup>, em que as pernas do monarca se estendem paralelas às garras felinas [figura 7], produzindo um efeito que está particularmente bem visível num relevo do sarcófago da princesa Kauit (XI dinastia)<sup>129</sup>. Sentada num banquinho mais modesto que o referido trono, os pés da cortesã confundem-se com as patas do leão, dando simultaneamente uma impressão de fusão com o felino representado, e de estar montada, pacificamente, num destes animais perfeitamente domesticado. Também camas, cadeiras ou mesas de oferendas<sup>130</sup> surgem com decorações semelhantes, numa opção que estava reservada, inicialmente, para objectos do monarca, mas que, progressivamente, a partir dos finais do Império Antigo e inícios do Império Médio, se foi alargando a materiais de membros da elite real (como vemos no referido sarcófago da princesa Kauit). No templo de Ísis, na ilha de Filae, vemos o jovem deus Horpakhered a receber as coroas *hedjet* e *decheret* (já com a pa-

---

<sup>124</sup> Recorde-se a importância do som na susceptibilidade ao medo. Cf. a Introdução do presente trabalho.

<sup>125</sup> Ver BREASTED, *ARE*, vol. IV, §49, p. 27.

<sup>126</sup> Idem, §65, p. 38.

<sup>127</sup> Ver VAZQUEZ-PRESEDÓ, *Elemente des Schreckens*, p. 6.

<sup>128</sup> Ver LECLANT (dir.), *Les Pharaons*, vol. II, fig. 203.

<sup>129</sup> Ver LECLANT (dir.), *Les Pharaons*, vol. II, fig. 226.

<sup>130</sup> Idem, fig. 229.

-*sekhemti* colocada na cabeça), sentado numa *menbit* que é transportada por dois leões de pose ativa<sup>131</sup>.

No Império Novo, o faraó fez-se representar nas incursões bélicas acompanhado de um leão<sup>132</sup>, ou até mesmo ele próprio, em forma esfíngica, a calcar os inimigos derrotados<sup>133</sup>, dando de certa forma seguimento a uma opção a que já aludimos. De resto, um dos exemplos mais eloquentes da «força que irradiava deste tipo de imagens»<sup>134</sup> é a profusão de esfinges ao longo de praticamente toda a história do antigo Egipto, começando por aquela que se mantém semidesfigurada no planalto de Guiza.

A simbólica leonina também era utilizada com fins defensivos. Na viagem nocturna do sol através da Duat, este depara-se, na segunda hora, com uma deusa leoa, que aguarda numa das margens do rio. Ajoelhada, a divindade pretende impedir a passagem do astro pelo local, e a sua capacidade atemorizante dirige-se sobretudo aos espíritos *akh* (𓆎 3*h*). Era igualmente para defender o faraó Tutankhamon que a estátua de um leão de granito, encontrada no templo de Soleb, foi produzida<sup>135</sup>. Neste sentido, vemos um leão em bronze a bloquear uma porta traseira de uma mastaba, sobre a qual [figura 8] escreve Otto Koenigsberger: «Rechteckige türöffnungen mit pfoften, die nach hinten abgeschrägt sind, so dass die Laibungstiefe nach oben hin abnimmt, finden sich bei mastabas und Pylondurchgängen, bei denen die Pfoften der wandform folgen. Eine solche schwache Abschrägung nach hinten habe ich ausserdem bei Schrankentüren im Ptah-tempel in Karnak und am Eingang zur Säulenvorhalle in Dendera beobachtet»<sup>136</sup>.

Observemos de seguida alguns dos outros animais. A apreciação será limitada aos seres que lograram afastar-se de perspectivas mais prosaicas, tornando-se, pela objectivação das suas qualidades atemorizantes, numa forma de manifestação de uma divindade, ou em objecto de culto pelo destaque e significação dada à perigosidade desses traços da sua personalidade<sup>137</sup>. No entanto, nesta fase analisar-se-ão essas

<sup>131</sup> Ver PETRIE, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties*, fig. 3. A *menbit* era uma liteira.

<sup>132</sup> Ver BREASTED (ed.), *Medinet Habu*, vol. II, figs. 62, 73, 77, 92 e 98.

<sup>133</sup> Representação no lado esquerdo interior da biga de Tutmés IV.

<sup>134</sup> A própria palavra «esfinge», de origem grega, pode ter derivado da expressão egípcia *cheseper ankh*, ou «imagem viva». Ver ARAÚJO, «Esfinge», *DAE*, p. 337.

<sup>135</sup> Sobre esta peça, actualmente no British Museum, diz Cyril Aldred: «est l'un des plus grands chefs-d'œuvre de sculpture animalière légués par l'ancien monde, monumental par ses volumes simplifiés et cependant empreint d'une puissance cachée, émouvant de dignité», em LECLANT (ed.), *Les Pharaons*, vol. II, p. 180.


<sup>136</sup> Em *Die Konstruktion der Ägyptischen Tür*, p. 8.

<sup>137</sup> Uma importante distinção é traçada por José das Candeias Sales: «Atendendo às representações artísticas de certos deuses, parece inequívoco que os Egípcios adoravam animais. No entanto, os estudiosos modernos duvidam cada vez mais de que os Egípcios adorassem os animais como se fossem deuses. Na realidade, a zoolatria egípcia destaca essencialmente o apreço e o reconhecimento, se

características a montante, deixando algumas das referidas concretizações divinas para o capítulo correspondente.

Dieter Kessler distingue quatro tipos diferentes de bovídeos no antigo Egípcio<sup>138</sup>: «the wild bull; the herd bull; the threshing animal; and the heavenly bull, in a star group», espécies que evoluíram a partir do pré-histórico *Bos primigenius*<sup>139</sup>. O boi selvagem, ou touro, é representado durante praticamente toda a história faraônica, atestando, de certa forma, a vivacidade e valorização de alguns dos seus traços.

Nas representações mais antigas, vemos que o animal é normalmente associado ao rei<sup>140</sup>. Desde cedo que se quis ligar as qualidades do touro, nomeadamente as dimensões de fertilidade e potência sexual reprodutora<sup>141</sup>, às do poder real, sendo um bom exemplo disso a exibição da cauda taurina como um dos primeiros (e mais duráveis) símbolos reais. Mas não só. Na já referida Paleta dos Touros, o monarca surge em ambos os lados na figura de um magnífico touro, possuidor de uns cornos em pontas que quase descrevem um círculo sobre a sua cabeça e que usa, em ambas as faces, para acometer um inimigo. É nessa mesma posição que investe contra uma fortificação, no anverso da Paleta de Narmer [figura 9], ao mesmo tempo que apatanha outro adversário (igualmente muito semelhante ao anterior). Estes exemplos revelam a admiração nutrida não só pela sua grande força, mas também pela sua potência e agressividade. A vida selvagem domina as representações das paletas pré-dinásticas, sendo claramente reproduzidas diversas tensões lutadoras ou belicosas. O touro simboliza, nesse contexto, a força indómita da natureza<sup>142</sup>, atribuindo, simultaneamente, um carácter utilitário na sua dimensão mais humanizada<sup>143</sup>.

Em egípcio, touro (ou «touro lutador»<sup>144</sup>) escrevia-se  sm3. O determinativo é um touro em pose agressiva que servia inclusivamente para indicar o

---

quisermos a adoração, pelas qualidades de que esses animais eram dotados, quais atributos especiais. Adoravam-se, no fundo, as qualidades demonstradas e personificadas nos animais, em vez dos próprios animais». Em *As Divindades Egípcias*, pp. 31-32.

<sup>138</sup> Em «Bovine», *OEA*, p. 209.

<sup>139</sup> Ver ACÚRCIO, «Bovinos», *DAE*, pp. 156-157.


<sup>140</sup> Prática que era normalmente seguida noutras civilizações antigas: «Kings are metaphorically identified in many cultures with the Sun and with raptors such as eagles and hawks, powerful felines such as lions and jaguars, and large, aggressive herbivores, such as bulls and rams». Em TRIGGER, *Early Civilizations*, p. 86.

<sup>141</sup> Em ACÚRCIO, «Touro», *DAE*, pp. 833-834.




<sup>142</sup> Ainda hoje podemos assistir, em qualquer espectáculo tauromáquico, a casuais suspiros respeitosos (e até algo temerosos), por parte da audiência, quando um touro se revela assaz afoito e feroz. De resto, as touradas só funcionam porque os touros são dos poucos animais com bravura suficiente para, mesmo feridos, lutarem contra a ameaça de morte.

<sup>143</sup> Em KEES, *Götterglaube*, p. 12.

<sup>144</sup> Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 590.

sentido ao epíteto faraónico *ka nakht*, «touro poderoso». Uma palavra homófona,  *sm3*, era uma das formas com que se podia escrever «massacrar», ou «matar», estabelecendo uma relação com a ira guerreira do touro<sup>145</sup>. É essa a alusão feita em Medinet Habu para descrever os soldados mais bravos que se prestam a combater contra os Povos do Mar: «His majesty sets out for Djahi, like unto Montu, to crush every foreign country that violates his frontier. His troops are like bulls ready upon the field of battle»<sup>146</sup>.

Nas representações taurinas surgem frequentemente imagens de embates e choques entre chifres, havendo vários casos em que os perigos objectivados nos cornos são mencionados de forma clara, estando o terror daí emanado relacionado com a força e a fúria do animal. No túmulo de Amenemhat, em Tebas, vemos uma imagem onde um boi abalroa outro, levantando-o mesmo do chão<sup>147</sup>.

O touro surge em posição agressiva numa maça cerimonial encontrada em Hieracômpolis<sup>148</sup>, ou numa placa do Hórus Djer<sup>149</sup>, mais precisamente no registo do meio onde está um homem a carregar um estandarte. Neste caso o significado do elemento é algo discutível. Como se pode ver na figura 10, um indivíduo carrega um estandarte encimado por um taurino, em pose de hostilidade (cabeça relativamente abaixada em direcção ao elemento que o antecede<sup>150</sup>), acompanhado à frente pelo hieróglifo  *ms*. A interpretação de toda a cena não é fácil, já que para além de estar incompleta contém representações um pouco obscuras<sup>151</sup>. Aparentemente trata-se de uma procissão celebrativa na qual são trazidos presentes e outras ofertas para o monarca, e é isso que parece acontecer no registo do meio: seguindo o porta-estandarte vem uma pessoa a carregar um cofre<sup>152</sup> e outra a executar uma espécie de acrobacia onde participa também uma ave. Aqui o signo  *ms*, pode ter o sentido que Raymond Faulkner indica para  *ms*: «bring, present, of persons and things», ainda que para Jacques Vandier o mesmo signo exprima o nascimento do boi Ápis de Mênfis

<sup>145</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 7.

<sup>146</sup> Em GARDINER, *Medinet Habu I*, placa 31, traduzido em PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* (a partir daqui *ANET*), p. 263.

<sup>147</sup> Em PETRIE, *Deshasheh*, fig. XVIII.

<sup>148</sup> Ver QUIBELL e GREEN, *Hierakonpolis*, vol. I, fig. XXVI B.

<sup>149</sup> Ver EMERY, *Excavations at Saqqara - the tomb of Hemaka*, fig. 17.

<sup>150</sup> A simbólica dos estandartes era muito importante, como se pode verificar, por exemplo, nas quatro divisões militares de Ramsés II que combateram na batalha de Kadech: cada uma delas reproduzia uma figura de um deus (Amon, Ré, Ptah e Set) como tutela de cada divisão do exército.

<sup>151</sup> Em VANDIER, *Manuel d'Archéologie Égyptienne*, I, p. 845.

<sup>152</sup> Idem, *ibidem*.

(animal associado ao faraó desde a I dinastia), uma vez que a placa é oriunda de Sakara, a necrópole da cidade. Seja como for, o bovídeo com postura belicosa, se representar uma *sepaut*<sup>153</sup>, ou outro agrupamento, assume uma simbólica mais abrangente.

Tal como o leão, a utilização do touro nos adornos reais pretende propiciar a transferência da sua potência indómita para o rei, que é chamado de «o touro forte e jovem, destemido, com cornos afiados»<sup>154</sup>. Aparentemente é isso que é afirmado na fórmula 1124 dos «Textos das Pirâmides»: «he rose to his precious throne, whose faces are grim-looking lion, whose feet are the hooves of a wild animal», já que dos animais selvagens mais recorrentemente comparados ao faraó, o touro é o único que possui cascos.

O falcão (*Falco peregrinus* e *Falco biarmicus*) é outro dos animais que surge representado desde períodos muito antigos, sendo considerado um veículo<sup>155</sup> ou uma hierofania<sup>156</sup> da divindade. De resto, praticamente só as aves de rapina e as suas qualidades eram suficientemente apreciadas para que animais dessa classe pudessem passar a representar, de alguma forma, uma força divina. O falcão foi um dos animais mais importantes, na medida em que simbolizava Hórus, o deus protector do faraonato, instituição nuclear da história do Egipto unificado. Como Hórus, era adorado em treze *sepaut*<sup>157</sup>. As suas poderosas garras, a agressividade e a velocidade são características notáveis desta ave de rapina, que se traduzem em quinze deuses hóricos importantes, tornando-se desde cedo na figura arquetípica do faraó egípcio<sup>158</sup>. Ele é o «falcão divino, com asas abertas, que se lança, capturando o que assalta, num instante, leão misterioso de enorme rugido»<sup>159</sup>.

Nas representações mais antigas a sua agressividade é sempre relevada, como no caso do verso da Paleta de Narmer onde surge a auxiliar-se a si próprio (enquanto rei), detendo um prisioneiro pelo nariz, e segurando-o com uma pata que termina em forma de mão humana. Mais tarde, ainda durante a I dinastia, o Egipto é governado pelo Hórus Aha, nome que significa «O Combatente»<sup>160</sup>.

---

<sup>153</sup> Há três *sepaut* com títulos taurinos: «Touro da Montanha», «Touro Negro» e «Touro de Contagem», todos no Baixo Egipto. No entanto, nenhuma delas apresenta o elemento esguio que acompanha o touro na placa de Djer. Cf. SALES, *As Divindades Egípcias*, pp. 433-436.

<sup>154</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 9. Ver citação em *Urkunden IV*, 616.

<sup>155</sup> Em ACÚRCIO, «Falcão», *DAE*, p. 362.

<sup>156</sup> Em RAY, «Animal cults», *OEA*, pp. 345-348.

<sup>157</sup> Cf. SALES, *As Divindades Egípcias*, pp. 433-436.

<sup>158</sup> Sintoma dessa ancestral ligação é a atribuição de um «Nome de Hórus» aos monarcas, desde a Época Pré-dinástica. Posteriormente, foi também adoptado um «Nome de Hórus de Ouro».

<sup>159</sup> Em ARAÚJO, «Hinos a Amon», *Mitos e Lendas*, p. 71.

<sup>160</sup> Em ARAÚJO, «Aha», *DAE*, pp. 36-37.



Desde o início da época histórica que os monarcas consideraram importantes as qualidades do falcão, procurando transferi-las para a sua esfera de poderes e, com isso, reforçar a sua natureza combativa<sup>161</sup>, dimensão essencial numa fase de afirmação de um poder sobre todo o território: «Egypt's pre-dynastic rulers were intent upon promoting their own authority and influence. To do so, they needed tried and trusted means to display their power»<sup>162</sup>.

Referências a Hórus apareceram em memoriais e em sítios estratégicos por onde passavam rotas caravaneiras, diligenciando para a difusão da glória e do medo ao rei nos territórios limítrofes e vizinhos. É o que acontece, por exemplo, numa gravação rochosa feita no uadi Hammamat, após o envio de uma expedição mineira, por Mentuhotep II: «Horus, Lord of the Two Lands; Gods of gold, (...) lord of the foreign lands, on this august mountain, (...) divine nest of Horus in which this god flourishes, a king who is on the Great Throne, foremost, enduring of monuments, excellent god, lord of joy, much feared, greatly loved, heir of Horus in his Two Lands»<sup>163</sup>. Num grafito deixado no uadi Maghara, onde desde muito cedo os Egípcios se deslocaram para explorar as minas de turquesa e de cobre, podemos observar Pepi I (entre outros), da VI dinastia, a castigar adversários [figura 37].

Tal como nos dois exemplos anteriores, a associação do animal com o faraó leva a que as suas representações fossem imbuídas de uma certa imponência. Sobre as notadas diferenças de representação, regista Siegfried Schott: «in seiner frühen form hockt er geduckt, der spähende, aufflugbereite jagdvoegel mitscharfen fängen und breiter Brust. In seiner jüngerer form steht er als symbol stolzer macht über dem „palast“ des königsnamens»<sup>164</sup>, e é precisamente uma alternância entre figuras mais naturalistas e outras mais politizadas, que se pode observar numa bracelete de uma das rainhas do rei Djer, recuperada por Flinders Petrie em Hieracômpolis [figura 12].

Uma outra ave de rapina que desempenhou importantes funções no antigo Egipto foi o abutre. Existiam dois tipos de vulturídeos<sup>165</sup>: o abutre-do-egipto (*Neophron percnopterus*), de porte mais pequeno, e o abutre sagrado (*Gyps fulvus*), de maior

---

<sup>161</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p.10.


<sup>162</sup> Em WILKINSON, *Rise and Fall*, p. 42.



<sup>163</sup> Em NEDERHOF, «Hammamat expedition: official record», p. 3.

<sup>164</sup> Em *Hieroglyphen*, p. 42.

<sup>165</sup> Richard Wilkinson refere uma terceira espécie, a que representaria precisamente a deusa Nekhebet: *Vultur auricularis*, que subsiste ainda no Alto Egipto. Em *Gods and Goddesses*, p. 214. Contudo, José das Candeias Sales indica que esse seria o *Gyps fulvus*.

envergadura<sup>166</sup>. O segundo era associado à deusa Nekhebet (𓆎𓅓𓏏𓏏 *Nḫbt*), da cidade de Hieracômpolis (ou Nekheb, topónimo que deriva precisamente do nome da deusa), divindade estreitamente ligada à protecção do faraonato pelo menos desde o reinado do sucessor de Narmer. Nekhebet era considerada a «Senhora do Céu Meridional», epíteto que exprime um reconhecimento do domínio exercido pela divindade/animal sobre esse elemento, com as suas poderosas garras e vigoroso bico adunco. A aparência (pescoço descarnado, franzino e recurvado, olhos agressivos), e a necrofagia, devem igualmente ter contribuído para a uma formulação respeitosa para com a sua figura. Afinal, quando surge representada com o ceptro *nekhakha* e/ou com o anel real, é designada como «A Dama do Medo»<sup>167</sup>.


Na Paleta da Batalha vemos alguns abutres a retalhar os cadáveres de inimigos. Já em fases tardias, surge um exemplar em relevos núbios a guardar uma série de prisioneiros de origens diversas, numa pose impositiva onde se salientam as fortes garras<sup>168</sup> (uma delas levantada, ameaçadora, na direcção do grupo de cativos que, por seu turno, por estarem de joelhos firmes no chão, não aparentam estar a movimentar-se), fazendo lembrar o estado de vigília a que se remetem, enquanto aguardam que os restantes predadores, mais fortes, acabem de se alimentar. Nesta imagética acaba por desempenhar a função de protecção (da monarquia), à qual desde cedo se associou. Como tal, vemo-lo a acompanhar Ramsés III durante a batalha deste contra os Povos do Mar<sup>169</sup>, transportando o círculo *chen*,  *šn* (símbolo de defesa, de onde derivam as cartelas que protegem os nomes reais), na sua rectaguarda. Vazquez-Presedo considera que o terror provocado pelo abutre funcionará de forma preventiva contra a acção de poderes hostis sobre o rei<sup>170</sup>.

Como já vimos, o verbo intransitivo  *nri*, significa «susto», «estar amedrontado»<sup>171</sup>, podendo também exprimir um género de intimidação exacerbada<sup>172</sup>. Igualmente  *nrw*, expressa «medo», «assombro», ou alguém «terrível»<sup>173</sup>.

<sup>166</sup> Ver SEGURO, «Abutre», *DAE*, p. 25.

<sup>167</sup> Em SALES, *As Divindades Egípcias*, p. 196.

<sup>168</sup> Ver LEPSIUS, *Denkmäler*, vol. V, X, 15 c.

<sup>169</sup> Ver BREASTED (ed.), *Medinet Habu*, vol. I, figs. 17 (aqui também com o símbolo , *nh*), 19, 32, 33, 37, 38, ou em vol. II, fig. 94, aqui com três penas de avestruz (outra das insígnias reais), pendendo do interior do círculo.


<sup>170</sup> Em *Elemente des Sreckens*, p. 12.


<sup>171</sup> Ver GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 575.

<sup>172</sup> Ver FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 134.

<sup>173</sup> Idem, *ibidem*.

O abutre como determinativo pode surgir também associado à primeira palavra. É esse o caso no capítulo 146 do «Livro dos Mortos»<sup>174</sup>, quando se designa o nome da guardiã: «Maître du tremblement, aux créneaux élevés, le supérieur, maître d'écrasement qui annonce les proclamations, qui détourne la fureur, qui secourt celui qui a été pillé et celui qui vient de loin, est ton nom. Le Terrifique est le nom de son portier»<sup>175</sup>. Novamente, na fórmula 150 dos «Textos dos Sarcófagos», a palavra surge<sup>176</sup> a indicar um medo infligido por um deus perigoso, no caso através de um relâmpago a que o defunto deve tentar escapar: «The lightning-flash strikes, the gods are afraid, those who are in their shrines are frightened, the gods fall into great trembling, the falcons within the eggs are on his (*sic*) belly in the nest of him who is acute of vision»<sup>177</sup>. Como se verifica, os relâmpagos (ou estrelas cadentes) não assustavam apenas o defunto, mas também os próprios deuses<sup>178</sup>.

O abutre como determinativo parece fazer sentido no plano ideográfico e, associado com o determinativo , usado para expressar essencialmente acções que impliquem o uso de força (física ou outra), resulta num tipo de representação que ilustra a forma como os abutres, na natureza, eram representantes de um certo tipo de força temida. Segundo Siegfried Schott, «die Hieroglyphenschrift folgt dem Lautbestand und durfte unproblematisch auch den anreiz bildhafter sprache nachgegeben haben, der bei verben des affekts zwischen (...) „schrecken“ und „erschrecken“ (*nri*) und dem „geier“ (*nr.t*) (...) gegeben ist»<sup>179</sup>.

O abutre era também o animal da deusa Mut («A Mãe», )<sup>180</sup>, mas aqui, como a tradução onomástica indica, estava mais ligado a uma dimensão da maternidade. Ainda assim, quando associada a Nekhebet, Mut foi integrada no ciclo guerreiro de Amon, a partir da XVIII dinastia<sup>180</sup>.

Nos períodos que se seguiram à unificação do país, e dando seguimento a concepções que já estavam enformadas, o falcão, o abutre e a cobra, como veremos, tornam-se símbolos do *status quo* dominante, através dos quais se procurou exercer poder sobre o inimigo, externo e interno. É essa a interpretação de Toby Wilkinson:

<sup>174</sup> Ver ZANDEE, *Death as an Enemy*, p. 110.

<sup>175</sup> Ver BARGUET, *Le Livre des Morts*, pp. 199-203.

<sup>176</sup> Ver ZANDEE, *Death as an Enemy*, p. 111.

<sup>177</sup> Ver FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I, p. 130.

<sup>178</sup> Outra fórmula dos «Textos dos Sarcófagos» (178), a palavra que Faulkner traduz por «strikes» é, novamente, *ki*, numa rara aplicação que fornece, em conjunto, uma força muito maior à imagem (sendo suficiente para engravidar Ísis, na opinião do autor).

<sup>179</sup> Em *Hieroglyphen*, pp. 110-111.



<sup>180</sup> Ver SALES, *As Divindades Egípcias*, pp. 229-231.

«Narmer and his predecessors had won power by violent means, and they would not hesitate to use violence to retain power. The visual propaganda employed to promote the monarchy – the king as a lion, a giant scorpion, a fierce catfish, a wild bull or a mace-wielding superhero – was unashamedly brutal»<sup>181</sup>.

Outro animal divino importante entre as figuras zoomórficas do Egipto antigo foi o crocodilo-do-nilo (*Crocodylus niloticus*). Trata-se de um réptil de porte vigoroso (podia atingir os quatro metros de comprimento e uma tonelada de peso<sup>182</sup>) e de características temíveis. Os seus ataques furtivos, a homens e a gado, sentiam-se muito nos períodos faraónicos, durante os quais estes répteis abundavam<sup>183</sup>. O grande perigo e terror que despertavam entre as populações levou a que surgissem santuários dedicados ao seu culto em diversos locais como Chedet (a que os gregos depois chamaram de Crocodilópolis), na zona do Faium (lago Karum), Kom Ombo, Esna, Guebelein e Guebel el-Sisila, sítios onde, naturalmente, a sua presença era mais sentida.

Os cultos a Sobek misturam medo e reverência (entre outras coisas). Num dos hinos a esta divindade, o peticionário dirige-se a ele: «bienvenu en paix, seigneur de paix» e «Seigneur de l’amour, seigneur des aliments». O deus é descrito da seguinte forma: «Sobek de Chedit, grand chasseur, mâle des dieux, dont l’attaque est féroce, grand vigilant, rapide, aux dents aiguës, qui saisit grâce à sa puissance, puissant par son *baï*», e talvez por isso ele seja «Seigneur de la crainte, la terreur qu’il inspire est grande». O epíteto é comum a outras entidades mas «la crainte (que tu inspires) est plus grande que celle des (autres) dieux!»<sup>184</sup>

A morte de uma pessoa por um crocodilo podia ser particularmente chocante e aterrorizante, não só pela voracidade e imprevisibilidade dos ataques dos grandes sáurios nas franjas fluviais, mas sobretudo porque o corpo podia ser parcialmente ou totalmente devorado<sup>185</sup>.

A avidez do réptil ficou reflectida na conceptualização de  3d, através do ideograma , consistindo num verbo intransitivo que significava «ser agressivo», «estar zangado», ou simplesmente «ira»<sup>186</sup>, potencialidades que podiam inclusivamente

<sup>181</sup> Em *Rise and Fall*, p. 50.

<sup>182</sup> Em SEGURO, «Crocodilo», *DAE*, p. 254.

<sup>183</sup> O número de crocodilos no Egipto só ficou totalmente controlado após a construção da Grande Barragem de Assuão, para lá da qual (ou até à qual) estes ainda nidificam.

<sup>184</sup> «Hino a Sobek do Papiro VI do Ramesseum», em BARUCQ, *Hymnes et Prières*, pp. 419-430.

<sup>185</sup> Ver PINCH, *Egyptian Mythology*, pp. 126-127.

<sup>186</sup> Ver FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 7.

ser transmitidas aos homens. Alguns dos seus epítetos de timbre pavoroso são «Aquele que persegue», ou «boca aterrorizante»<sup>187</sup>.

Existem várias referências que nos ilustram o quanto o crocodilo era temido e perigoso. No «Conto da Verdade e da Mentira», o filho de Verdade replica à mãe, irado com a sua resposta sobre a identidade de seu pai: «you deserve that your family be gathered and a crocodile be summoned»<sup>188</sup>. No «Conto do Marido Enganado», o monarca Nebka exclama, depois de ver o crocodilo que o seu sacerdote leitor havia engendrado precisamente para, dissimuladamente, e em jeito de vingança passional, capturar o homem com quem a sua mulher o enganava: «é de facto um crocodilo aterrorador!»<sup>189</sup> Na história «O Príncipe Predestinado», logo após o nascimento do tão desejado filho, surgiram as Sete Hathores que predisseram: «He will die through the crocodile, or the snake, or the dog»<sup>190</sup>. O seu carácter terrificante não é, no entanto, impeditivo para que o apaixonado atravessasse o rio (no mesmo conto):

«The waters are mighty at [flood]-time,  
A crocodile waits in the shallows.  
I enter the water and brave the waves,  
My heart is strong on the deep;  
The crocodile seems like a mouse to me,  
The flood as land to my feet.»<sup>191</sup>

Aqui o crocodilo aparece mais uma vez a expressar um grande mal, mas nesta linguagem lírica o apaixonado parece confiar que o seu amor se sobreponha ao medo, no coração. E para atravessar o rio, como se pode constatar nas figuras 13 e 14, era necessária uma boa dose de coragem, já para não falar dos homens que pereciam enquanto lavavam a roupa. Esses ataques do crocodilo aos lavadeiros podem estar na origem do culto a Sobek enquanto deus da fertilidade<sup>192</sup>. No entanto, e talvez devido precisamente a esse perigo, a função de lavadeiro era desempenhada por homens, segundo a «Sátira do Ofícios»:

«The washerman washes on the shore,

---

<sup>187</sup> Ver PINCH, *Egyptian Mythology*, pp. 126-127.

<sup>188</sup> Em LICHTHEIM, «Truth and Falsehood», *AEL*, vol. II, pp. 211-214.

<sup>189</sup> Ver CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 36.

<sup>190</sup> Ver LICHTHEIM, «The doomed prince», *AEL*, vol. II, pp. 200-203.

<sup>191</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>192</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemento des Schreckens*, p. 14. Note-se que cabia aos homens a função de lavar as roupas nas margens dos rios.

with the crocodile as neighbor»<sup>193</sup>.

Num dos túmulos de Beni Hassan<sup>194</sup>, numa linha repleta de representações de actividades aquáticas, vemos pastores a fazerem atravessar o gado no rio. Submerso, um crocodilo aguarda a sua oportunidade, enquanto num dos extremos está um dos homens, com uma faca na mão e a preparar-se para cortar algo, num jeito aparentemente suplicante. Outra cena bastante naturalista, que acaba por reforçar o papel do crocodilo enquanto força do caos, surge na mastaba de Mereruka, na parede sul<sup>195</sup>.

A perigosidade dos crocodilos (e não só), levou a que surgissem, mais tarde, elementos profilácticos de protecção à acção dos animais, com suporte em escaravinhos, por exemplo<sup>196</sup>. No capítulo 31 do «Livro dos Mortos», o defunto devia procurar repelir quatro crocodilos de o atacar, brandindo: «Arrière, va-t'en! Arrière, crocodile! Ne viens pas contre moi! Je vis de ma puissance magique. Ne me fais pas dire ton nom que voici au grand dieu que t'a fait venir»<sup>197</sup>. No capítulo seguinte, passa-se das palavras à acção. Ao nomeá-los, o defunto vai igualmente verbalizar uma divindade que o auxilia no repúdio, para além dos motivos pelos quais esses seres eram tão odiosos:

«Back, crocodile of the west, living on the Tireless Stars, for thy abomination is in my belly. (I) have swallowed the Neck (of Osiris; I am Seth).

(Back), crocodile of the east, living on the mud of their afi-weeds, for thy abomination is in my belly. I was the first to exist; I am Osiris.

Back, crocodile of the south, living on dung and choking smoke, for thy abomination is in my belly. What is in (my) hand is not red blood; I am Sopd.

Back, crocodile of the north, living on this forearm (in) the midst of Hermopolis, for thy abomination is in my belly. Poison for thee is in my head; I am Atum.»<sup>198</sup>

O segundo maior adversário dos Egípcios a habitar nas águas nilóticas era o hipopótamo (*Hippopotamus amphibius*). Não pelas suas investidas alimentícias contra pessoas já que se trata de um paquiderme herbívoro, mas sim pelos ataques, por vezes letais, aos barcos fluviais<sup>199</sup>, e, sobretudo, pelas invasões nocturnas às plantações (onde chegavam a destruir colheitas inteiras), o que, numa sociedade totalmente agrícola, tinha consequências nefastas para a alimentação.

<sup>193</sup> Em LICHTHEIM, *AEL*, vol. II, pp. 184-192. Ver ainda em CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 194.

<sup>194</sup> Em NEWBERRY, *Beni Hasan*, vol. I, fig. XXIX, 6ª linha, abaixo, à direita.

<sup>195</sup> Em WILSON e ALLEN (eds.), *Mereruka*, vol. I, fig. 20.

<sup>196</sup> Em REDISSI, «Étude des scarabées et scaraboides de Kerkouane», p. 118.

<sup>197</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, p. 76.

<sup>198</sup> Em ALLEN, *The Book of the Dead*, pp. 42-43.

<sup>199</sup> Ver SALES, *As Divindades Egípcias*, pp. 322-324.

O hipopótamo misturava uma certa pacatez a fenómenos de agressividade e de ferocidade descontroladas, em situações de ameaça<sup>200</sup>. Era o maior animal da fauna indígena egípcia, podendo chegar a pesar três toneladas (um macho adulto), massividade que acentuava o medo que se tinha das suas acções<sup>201</sup>.

Apesar disso, nos cultos parece que subsistiu o seu carácter positivo e benigno (nomeadamente pelas qualidades protectoras à maternidade), no que se refere às formas femininas de Ipet, Reret, Chepet e Taueret<sup>202</sup>. Não obstante, personificando um traço mais vingativo<sup>203</sup> surgia por vezes com cabeça de leoa e segurando um punhal em pose ameaçadora.

Considerando os perigos que encarnava, o seu culto devia ser muito antigo. Podemos observar na Paleta da Caça ao Hipopótamo<sup>204</sup>, uma representação desse acto que parece ter uma intenção interventiva. Poderá representar um acto naturalista em que, reunindo algumas condições especiais (animal doente, muito jovem), um único caçador consegue capturar o paquiderme e decide registar o feito com alguma intenção. No entanto, e num período em que a simbólica está já bastante diversificada e estruturada<sup>205</sup>, a representação pode também ter um sentido mágico, uma vez que não só uma caça ao hipopótamo devia ser perigosa e, nesse sentido, prestigiante para aqueles que a praticavam (sobretudo homens; valor social de masculinidade?), como podemos observar, na paleta, uma invocação da força sexual, eventualmente para auxiliar no acto, materializado no falo erecto do caçador<sup>206</sup>. Assim, cenas de caça ao paquiderme surgem

---

<sup>200</sup> Nomeadamente as fêmeas na protecção às crias. O poder e fúria protectivos que advêm da fragilidade da condição feminina, e do recém-nascido, pode ter sido a característica mais apreciável pelos Egípcios, tendo sido atribuída, desde os períodos pré-dinásticos, pelo menos, como traço distintivo (e benéfico) da deusa Taueret.

<sup>201</sup> Ver DE JONG, «Hippopotami», *OEA*, pp. 100-101.

<sup>202</sup> Ver WILKINSON, *Gods and Goddesses*, pp. 183-186.

<sup>203</sup> Em SALES, *As Divindades Egípcias*, pp. 322-324. Note-se ainda que Ammut, monstro que aguardava junto da balança na sala do julgamento do defunto, tinha parcialmente a forma de hipopótamo.

<sup>204</sup> Do período amratense.

<sup>205</sup> Em SIMÕES, «Amratense», *DAE*, p. 65.

<sup>206</sup> Compare-se, por exemplo, a imagem referida com a estatueta dourada de Tutankhamon, onde este se encontra sozinho num barquinho, prestes a arpoar um animal. Porém, como Stan Hendrickx observa, há um contraste entre a predominância de cenas de caça de animais selvagens, tanto na Época Pré-dinástica como nas fases históricas, e a importância real da actividade, tanto para algum circuito económico, como para a própria alimentação. Esta Paleta é, na realidade, uma excepção, uma vez que na maioria das representações coevas os caçadores não são representados, apenas os arpões e as redes. Seguindo a já citada ideia de John Baines, Hendrickx sugere que as temáticas aludem a reprodução de cenas familiares da elite, feitas por e para essa elite, classe para a qual a caça de certos animais estava reservada. Em HENDRICKX, «Hunting and social complexity in Predynastic Egypt», pp. 9-10.

em túmulos da VI dinastia (mastaba de Mereruka<sup>207</sup>), indiciando que se tratava de uma actividade eventualmente necessária, na medida em que podia afectar o normal funcionamento de actividades económicas como, por exemplo, a recolha de planta de papiro<sup>208</sup>.

Nas lutas entre Hórus e Set, há uma altura em que o segundo se transforma em hipopótamo e derruba Hórus, virando-lhe a embarcação. Noutras versões do mito, o hipopótamo é mesmo uma das encarnações do infame deus.

Segundo Maneton, o primeiro rei do país, Menés, «made a foreign expedition and won renown, but was carried off by a hippopotamus»<sup>209</sup>. Sobre esta concepção conclui Säve-Söderbergh: «the harpooning of the male hippopotamus represents a victory for the king and the good over all evil powers before the enthronement of the king»<sup>210</sup>.

Desde os tempos mais remotos que encontramos referências a canídeos no Egipto. Os seus habitantes distinguiram bastante bem as diversas espécies de *Canidae* existentes, entres quais o cão doméstico (*Canis familiaris*). Há diversas manifestações de afecto pelo cão, surgindo como companheiros tanto do monarca, como do camponês. Muitos cães eram mumificados<sup>211</sup>, outros chegavam a ter direito a um sarcófago e, inclusivamente, a túmulo próprio<sup>212</sup>. No geral, os cães eram apreciados pelas qualidades que demonstravam no auxílio que prestavam em ancestrais actividades como a caça, a procura de alimento, a companhia em incursões a terrenos de maior risco, como cães de guarda, nas patrulhas no deserto, ou a acompanhar o faraó em missões militares<sup>213</sup>.

No cabo da faca de Guebel el-Arak vemos dois cães a secundar um homem numa luta que este enceta com dois leões. Como ambos usam coleira, deduz-se que sejam companheiros numa caçada (tendo em conta o restante contexto representado). Na Paleta da Caça surgem cães a perseguir um cervídeo, procurando auxiliar o caçador na imobilização do animal já laçado.

---

<sup>207</sup> Na mastaba de Mereruka surge uma representação de caça ao hipopótamos onde os caçadores se fazem representar com saíotes anormalmente alargados, sugerindo o mesmo falo erecto atrás referido. Ver fig. 15 no presente volume.

<sup>208</sup> De Jong salienta que ao longo da história egípcia, devido ao aumento da área de terrenos agrícolas e à caça ao animal, o número de hipopótamos foi-se reduzindo gradualmente, chegando as suas populações a viverem apenas em algumas «bolsas», no Delta sobretudo.

<sup>209</sup> Em WADELL, *Manetho*, p. 31.

<sup>210</sup> Ver *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive*, p. 55.

<sup>211</sup> Sobretudo na Época Baixa e na Época Greco-romana, com o ressurgimento dos cultos animais.

<sup>212</sup> Túmulo 2188 em Guiza, do cão *Abu tiu* (V ou VI dinastia).

<sup>213</sup> Em HOULIHAN, «Canines», *OEA*, pp. 229-231.



Contudo, ainda que os cães tenham sido, desde os tempos pré-históricos, companheiros respeitados e valorizados, isso não significa que a sua figura fosse totalmente desprovida de temor aos olhos humanos. Invoque-se novamente o exemplo contido em «O Príncipe Predestinado», quando as Sete Hathores visitam a casa do monarca logo após o nascimento do seu esperado herdeiro e vaticinam: «nasceu num dia, mau, mau, mau. Morrerá por causa de um crocodilo! E se não for por um crocodilo, será por uma serpente! E se não morrer por causa de uma serpente, será com certeza por causa de um cão!»<sup>214</sup> É ilustrativo o facto de colocarem como motivo para a morte, e lado a lado (ou hierarquicamente?), crocodilo, serpente e cão.

Nem sempre o cão doméstico terá vivido em ambiências caseiras, e os traços mais selváticos podiam pontualmente impressionar. No túmulo do alto funcionário Hemaka (I dinastia), foi encontrado um objecto circular, o «disco», no qual está representado uma cena de caça à gazela por dois cães [figura 16]. Um deles abocanha o pescoço semi-tombado do cervídeo, sendo dado relevo aos dois dentes do canídeo, constituindo esta uma cena de realismo selvagem. Outras representações semelhantes surgem na mastaba de Mereruka<sup>215</sup> (parede oeste, cena 2), onde cães são figurados, ao lado de leões, a caçar antílopes, e ainda na mastaba de Ptah-hotep<sup>216</sup>.

O carácter mais bravio dos canídeos foi atribuído a alguns deuses do panteão egípcio. Anupu<sup>217</sup>, divindade funerária e representante da 17ª *sepat* do Alto Egipto, tinha como função conduzir o defunto à presença dos deuses («Livro dos Mortos»), no que constituiria provavelmente uma metáfora ao extraordinário sentido de orientação destes animais, no deserto (quando comparado com o dos seres humanos).

Já o deus Uepuauet era admirado pelos seus traços guerreiros, talvez por ter simbolizado um chefe da guarda avançada na época pré-histórica<sup>218</sup> (já que um dos estandartes que precedem Narmer na «sua» Paleta representava um lobo ou um chacal<sup>219</sup>). Foi conservando alguns desses traços belicosos que lhe davam uma imagem de algum poder, surgindo em algumas representações segurando armas como a maça ou

---

<sup>214</sup> Em ARAÚJO, *Mitos e Lendas*, pp. 223-228.

<sup>215</sup> Ver WILSON e ALLEN (eds.), *Mereruka*, vol. I, fig. XXX.

<sup>216</sup> Ver DAVIES, *Ptahhetep*, fig. XXV.

<sup>217</sup> O animal sagrado de Anupu tem sido objecto de várias discussões entre especialistas. Luís Manuel de Araújo afirma, com base nos estudos de Louis Keimer, que «nunca existiu entre a fauna egípcia o verdadeiro chacal (*Canis aureus*)» (em «Cão», *DAE*, p. 177). Já Patrick Houlihan alinha na opinião contrária: «nevertheless, there can be little doubt that the beast was principally fashioned after the common or golden jackal» (em «Canines», *OEA*, p. 231), animal que os Egípcios designariam por *unesh* ou *sab* (em Gardiner, *Egyptian Grammar*, p. 561 e p. 588).

<sup>218</sup> Ver SALES, *As Divindades Egípcias*, pp.152-154.

<sup>219</sup> Idem, *ibidem*.

o arco. O próprio significado do seu nome, «Aquele que abre os caminhos», pode constituir uma remissão a esse contexto militar<sup>220</sup>.

Não obstante as imprecisões zoológicas que ainda se registam, e que se devem, provavelmente, a distinções pouco claras (segundo os nossos padrões classificativos) feitas pelos próprios Egípcios, o canídeo «de pequeno porte» servia como metáfora de uma agressividade que apelava a um certo tipo de horror.

A cobra era um dos animais que maior medo e reverência temerosa podiam suscitar<sup>221</sup>. Segundo Malgorzata Kot Acúrcio é, inclusivamente, o animal mais vezes representado na arte egípcia, sobretudo na sua «versão encolerizada» designada como *iaret* (𐜭), ou «A que se ergue», que mais tarde os Gregos designarão como *uraeus*. É nessa posição que surge na importante função de protecção da autoridade real a partir do Baixo Egipto (juntamente com a deusa abutre, no Alto Egipto), oferecendo assim à realeza o seu poder e o seu terror, alçando-se, estrategicamente, a partir da frente do faraó, logo por cima e a meio dos seus olhos.

A «Dama das Chamas» possuía uma personalidade que parece ter impressionado muito os Egípcios, fosse pelo contraste entre a passividade e a fulminação dos ataques, a velocidade (não obstante não terem pernas), a sua perigosidade e o contraste das suas formas sinuosas com as do ser humano. São também excelentes nadadoras, vindo talvez daí a concepção da serpente como criadora da planta do papiro do Delta (como Uadjit, que significava precisamente «A Verde» ou «O Papiro Colorido», era venerada em Per Uadjit, no Delta). Nas representações em que encimava heraldicamente a planta do papiro, era designada como «Dama de poder»<sup>222</sup>. Acreditava-se que o seu Olho, como veremos mais à frente, possuía poderes mágicos, daí que tenha também como epíteto «A feiticeira». No capítulo 15 do «Livro dos Mortos», uma cobra coloca-se na sobancelha de Amon-Ré: «She (cobra) has taken her seat on thy brow (...), punishing all the enemies, and the habitants of the nether world are come forth at thy approach to see this beautiful image», contribuindo assim para aumentar o poder do deus: «greatly dreaded one, mightiest of the Mighty, whose seat is remote from sinners, majestic of appearance in the night bark»<sup>223</sup>. No importante capítulo 17, o defunto dirige-se não só

---

<sup>220</sup> Ainda que haja outras interpretações sobre o mesmo. Cf. WILKINSON, *Gods and Goddesses*, pp. 191-192.

<sup>221</sup> As características da serpente tornam este animal num objecto de temor em diferentes tempos e lugares. Cf. Introdução ao presente trabalho.

<sup>222</sup> Ver SALES, *As Divindades Egípcias*, pp. 198-202.

<sup>223</sup> Em ALLEN, *Book of the Dead*, pp. 87-101.

a Osíris, mas também ao séquito que o acompanha: «hail to you, Lords of Truth Council around Osiris, who inspire terror in sinners, attendants of *https-hws*»<sup>224</sup>, sendo esta última a designação de uma cobra flamejante que consome os *kau* dos inimigos. A assumpção de que o seu poder era de origem divina, ficou bem expressa na alusão à serpente *iaret* nos grafismos de escrita hieroglífica dos determinativos para divindade (a par da barba divina).

O aspecto mais temido da serpente era, porventura, a sua dentada venenosa. A peçonha das serpentes podia constituir um grande medo e existiam encantamentos que eram projectados como antídotos, ou como elementos de protecção:

«It is your formulae which come from your mouth,  
Commanded for you by your father Geb  
Given to you by your mother Nut,  
Taught by your brother Khentykhem  
to make your guard,  
to repeat your protection,  
to seal the mouth of every serpent of those in the sky, those in the land, those in the water ,  
to make people live.»<sup>225</sup>

Até os deuses temiam a sua mordida. Na história de Ísis e Ré, este é atacado por uma serpente: «inspirada pela magia de Ísis nela colocada, cravou os dentes em Ré e este deu um forte grito que ressoou através dos céus». Os efeitos não se fizeram esperar: «os dentes batiam, as pernas e braços tremiam, enquanto o veneno da serpente lhe tomava posse do corpo como a cheia do Nilo toma posse da terra do Egipto. Deixou-se cair no chão, aterrorizado, convulsionado pelos espasmos de dor que lhe sacudiam o corpo. (...) Mas posso dizer que nunca senti uma dor como a que estou sentindo. Não é possível haver uma dor maior.»<sup>226</sup> O medo da mordida da serpente não se limita aos efeitos destas após a dentada. O terror causado pela toxicidade da cobra cuspideira é transferido e utilizado pelo faraó, que se apropria dessa perigosidade para engrandecer o seu poder: «vim como Hórus, pelo qual uso o *uraeus* para queimar os meus inimigos»<sup>227</sup>. A serpente é por isso colocada na coroa real com uma intenção clara: «a

---

<sup>224</sup> Idem, *ibidem*.


<sup>225</sup> Em BERLANDINI, «Un monument magique do “Quatrième prophète d’Amon” Nakhtefmout», *La Magie en Egypte: a la recherche d’une définition*, pp. 83-148.

<sup>226</sup> Em ARAÚJO, *Mitos e Lendas*, pp. 117-120.

<sup>227</sup> Traduzido por VAZQUEZ-PRESEDO de *Urkunden* IV, 390.

serpente protectora dos faraós, o *uraeus*, não sendo uma coroa, era um símbolo real que se sobrepunha praticamente a todas as coroas, formando com elas como que uma unidade indissolúvel e altamente simbólica: colocada na testa dos faraós – e também de deuses –, protegia, com a sua imensa força ígnea, contra os adversários físicos e sobrenaturais do rei. Mais do que um adorno, a cobra *uraeus* era um eficaz elemento de propaganda da superioridade real». <sup>228</sup>

Muitos feitiços e encantamentos, usados em diversos momentos da história egípcia, referem-se e remetem para o medo que os Egípcios sentiam do escorpião. Efectivamente, este pequeno aracnídeo é capaz de viver em ambos os contextos, fluvial ou desértico, e, encontrando-se amplamente disseminado pelo país, consistia uma grave ameaça para as pessoas.

O escorpião era venerado na forma de Serket, deusa que podia ser designada simplesmente com o signo hieroglífico do escorpião: . Contrariamente ao que se passava com a serpente, Serket hetyt, nome completo da deusa, significava «Aquele que facilita a respiração (na garganta)», prevendo-se que facilitasse ou auxiliasse o defunto através da sensação (contrária) de sufoco que a sua picada provocava. No conto sobre «As peregrinações de Ísis», e quando a deusa procurava esconder Hórus das acções malignas do tio (o malvado Set), o jovem é, inadvertidamente, mordido por um escorpião (ou uma cobra). Após as lamentações chega Tot que pronuncia umas palavras mágicas e conclui: «o veneno está morto e a sua força foi expulsa.» <sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Em SALES, «Coroas», *DAE*, pp. 241-242.





<sup>229</sup> Em ARAÚJO, *Mitos e Lendas*, pp. 143-147.





político e simbólico enquanto veículo de propaganda ideológica<sup>234</sup>, como é exemplo disso a «cabeça de maça de Escorpião», onde o pré-histórico líder surge a participar num ritual.

A utilização destas maças por figuras reais, desde fases tão remotas e de forma tão regular (as representações faraônicas de massacre ritual de inimigos), dão um bom testemunho da importância do poder a que a sua utilização remetia. Os inimigos capturados eram aniquilados, em grupos, pelo portador dessa arma (já em desuso efectivo), o faraó<sup>235</sup>. Em «A tomada de Ipu», texto do reinado de Tutmés III, o general Djehuti utiliza a maça para derrotar o príncipe local, surgindo aqui dotada de um grande poder e cariz mágico: «nesse momento chegou a maça do rei Menkheperre (vida, força e saúde) (...) então o príncipe de Ipu disse a Djehuti: “é meu desejo ver a grande maça do rei Menkheperre (vida, força e saúde), cujo nome é *atiui-nefert*. Pelo *ka* do rei Menkheperre (vida, força e saúde), como agora a maça está na tua posse, dá-ma!» Ludibriado pelo poder mágico da maça, o líder local deixa-se levar, imprudentemente, pelo anseio: «Olha, príncipe de Ipu, aqui está a bela maça do rei Menkheperre (vida, força e saúde), o leão temível, o filho de Sekhmet, a quem Amon seu pai delegou o seu poder.» Depois, «quando Djehuti ergueu a mão para mostrar a maça, abateu de imediato o príncipe de Ipu»<sup>236</sup>, prosseguindo assim a conquista daquela cidade.

Dois vasos inscritos durante o reinado do Hórus Khasekhemui (II dinastia), contêm referências a lutas internas entre o Alto e o Baixo Egito<sup>237</sup>. Nas inscrições presentes nas imagens está a indicação dessas lutas expressa no verbo    *ḥ3* («combater», «castigar»), que termina com o ideograma  [ver figura 17]<sup>238</sup>. O determinativo consiste num par de braços dispostos de forma a sugerir movimento, segurando um escudo (*ikm*) numa mão e uma maça piriforme na outra. O simbolismo da



<sup>234</sup> Em SHAW, *Egyptian Warfare and Weapons*, p. 31.

<sup>235</sup> Como é exemplo disso a figuração de Ramsés III em ambos os pilones de entrada no seu templo em Medinet Habu.


<sup>236</sup> Em ARAÚJO, *Mitos e Lendas*, pp. 215-218.


<sup>237</sup> O seu nome, que significa «Os dois poderes brilham», ou «Os dois poderosos foram coroados», foi mudado após um período de lutas entre as duas facções. Para além disso, o seu *serekh* passou a ser encimado tanto por Hórus, como por Set, numa tentativa de conciliação. Ver ARAÚJO, *Os Grandes Faraós*, pp. 63-64.

<sup>238</sup> Ver também QUIBELL, *Hierakonpolis I*, figura XXXVIII.

arma é reforçado no canto inferior direito, onde o inimigo cativo ( | *h3kw*<sup>239</sup>), subjugado e ajoelhado, se prepara para ser «castigado» ( *skr*)<sup>240</sup>.

Será que o hieróglifo atrás referido, devido à sua utilização generalizada para expressar o verbo «combater»<sup>241</sup>, indica uma utilização difusa da maça piriforme, em determinados períodos, ou antes remete para um símbolo superior de poder, desde o seu aparecimento? Seja como for, o seu uso ficou reservado exclusivamente para o faraó a partir da I dinastia<sup>242</sup>, permanecendo como símbolo do seu poder e domínio até aos últimos períodos da história do Egipto antigo.

A maça de pedra diferia das restantes armas tradicionais. Contrariamente ao arco e flecha, ao machado e à adaga, não se tratava, originalmente, de uma arma cortante (posteriormente foi acrescentada uma lâmina pontiaguda que aumentou o seu poder destrutivo). Os efeitos da sua utilização não consistiam em cortes, mais ou menos delimitados, mas sim em verdadeiros esmagamentos de partes do corpo humano. Vêmo-la a proteger o Hórus Aha («O Combatente»), numa placa de ébano encontrada por Flinders Petrie [figura 18]. Numa placa de marfim do Hórus Udimu, este está a segurar uma maça piriforme na mão direita e um bastão representativo do domínio do poder real<sup>243</sup> na mão esquerda, secundando um estandarte da *sepat* de Henu<sup>244</sup>, ao lado do qual podemos ler  [ver figura 19].

A exclusividade da sua utilização por parte do monarca contribuiu para a criação de um simbolismo que continha uma transmissão de amedrontamento para com o portador e, nesse sentido, preenchendo a sua função para a emulação do poder da figura real. É por isso que no anverso da Paleta de Narmer, na procissão vitoriosa perante os inimigos decapitados, e ostentando a coroa do Baixo Egipto ( *dšrt*), o monarca segura a referida maça juntamente com o *flagellum*.

A maça como símbolo de poder, surge por vezes junta com outros objectos de funções similares como é o caso do cajado. Ambos aparecem numa representação

<sup>239</sup> Ver FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 163.

<sup>240</sup> Enquanto isso, Hórus (com a *hdt*) remata, brioso, o *serekh*, e Nekhebet, protectora do Alto Egipto, agarra a planta de papiro, estilizada, num sinal de vitória sobre o Baixo Egipto.

<sup>241</sup> Por exemplo em «A História de Sinuhe»: «The Bowmen flee before him, As before the might of the goddess; As he fights he plans the goal, unconcerned about all else.» Em LICHTHEIM, *AEL*, vol. I, p. 226. Ver também *Urkunden* IV, 3, 10.

<sup>242</sup> Em SHAW, *Egyptian Warfare and Weapons*, p. 31.







<sup>243</sup> Em WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, p. 187.

<sup>244</sup> Cf. SALES, «Os deuses dos *nomoi/sepaut* do Alto e do Baixo Egipto», em *As Divindades Egípcias*, pp. 433-436.



oriunda do túmulo de Kenamon<sup>245</sup>. Funcionando como instrumentos de punição, podem ter passado a representar a autoridade proveniente de uma hierarquia superior: «(now) the scribe has landed at the riverbank. He registers the harvest-tax; the apparitors carrying satffs and the Nehsyu rods of Palm. They say: “give corn”, there is none. They beat (him) furiously. He is bound and thrown into the well, they fling (him) in a headlong dipping, his wife having being bound in his presence. His children are in fetters»<sup>246</sup>. O mesmo sucedia na aprendizagem do ofício de escriba, quando o aluno se revela pouco aplicado: «(the cow and the horse) do their utmost for fear of a beating. But though I beat you with every kind of stick, you do not listen»<sup>247</sup>. Num dos artísticos baixos-relevos do túmulo de Sahuré, em Abusir (V dinastia), vemos representada uma cena de caça, onde diversos ajudantes do monarca transportam paus compridos, aparentemente para dominar os animais (um deles ergue-o com os dois braços, em frente a um cervídeo)<sup>248</sup>.

A simplicidade da arma podia torná-la de acesso fácil. Em alturas de grande caos e confusão, o comum assaltante podia socorrer-se dela: «lo, the ways are [blocked], the roads watched. One sits in the Bush till the night-traveller comes, in order to plunder his load. What is upon him is seized; he is assaulted with bloes of the stick; he is criminally slain»<sup>249</sup>.

O determinativo  («man striking with stick»<sup>250</sup>), era utilizado para a palavra  *hwi*, que expressava ideias como «bater», «atacar», «castigar», «derrotar» (com argumentos), ou «escorraçar»<sup>251</sup>. Associado à palavra  *shri*, remetia para a ideia de cura de uma doença<sup>252</sup>, e na palavra  *tkk*, apontava para a ideia de violação de fronteiras. Numa pose ligeiramente diferente () , mas igualmente ameaçadora, surgia como determinativo ideográfico em  *shr*, «afastar» com sentido defensivo<sup>253</sup>.

Havia, no entanto, cajados para fins diversos. Para além da já referida finalidade o cajado podia ser um auxílio para caminhar durante a velhice tendo, neste caso, de ser

<sup>245</sup> De c. 1427-1400 a. C. Ver fig. 30.4.173 do Metropolitan Museum of Art, feita por Norman de Garis Davies.

<sup>246</sup> Ver CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 316.

<sup>247</sup> Em LICHTHEIM, «Papyrus Lansing: a Schoolbook», *AEL*, vol. II, pp. 168-175.

<sup>248</sup> Ver BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Re*, imagem 17.






<sup>249</sup> Em LICHTHEIM, «The Admonitions of Ipuwer», *AEL*, vol. I, pp. 149-163.

<sup>250</sup> Lista de Alan GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 444.






<sup>251</sup> Ver FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 165.


<sup>252</sup> Idem, p. 238.

<sup>253</sup> Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 445.

alto o suficiente para permitir ao portador apoiar-se no chão. Surge representado no hieróglifo , que podia ser utilizado como determinativo para  *i3w*, «velho»,   *smsw*, «ancião», ou para  *wr*, «grande», «líder»<sup>254</sup> ou «príncipe»<sup>255</sup>, remetendo aqui para uma certa grandeza apreendida pela posição de respeitabilidade, ou hierárquica (em alguns casos), que indivíduos destas faixas etárias podiam adquirir.

O cajado de pastor também tinha a função de auxiliar na pastorícia<sup>256</sup>, tanto como apoio pessoal à marcha (depois de várias horas de caminhada), como no ajuntamento dos animais.

O cajado *uase* ( *w3s*) era bifurcado em baixo (eventualmente para dominar serpentes), e encimado normalmente por uma cabeça de um animal do deserto (animal de Set ou gazela). Podia ser usado tanto por pastores como por alguns deuses, como Set ou pelo próprio deus Ré<sup>257</sup>. O seu uso remonta provavelmente à Época Pré-dinástica<sup>258</sup> e surge, seguramente, a partir da I dinastia. O cajado funcionou com emblema de Set no seu templo em Nubt, e de Montu em Uaset<sup>259</sup>. De resto, o hieróglifo  podia expressar «domínio», especialmente quando usado na fórmula   *nh ddt w3s*, «vida, força e saúde»<sup>260</sup>. O nome da cidade de Uaset, ou Tebas, que se tornou na capital do país durante o Império Novo, escrevia-se recorrendo ao mesmo signo (com a pena): , nome que Luís Manuel de Araújo traduz por «A Próspera».

Havia ainda um cajado  *d3m*, semelhante ao anterior mas com o eixo ondulado.

Sobre os diferentes usos deste utensílio/arma, diz Gustave Jéquier: «une bonne branche coupée à un arbre est non seulement un soutien, un appui, une aide pour la marche, un moyen de surmonter les obstacles et de reconnaître le terrain, mais aussi une arme précieuse contre les hommes aussi bien que contre les bêtes sauvages; un solide gourdin tenu par une main ferme impose le respect et devient par la même, dans tous les pays du monde, une symbole de commandement»<sup>261</sup>.

O cajado era uma representação de um poder superior, conferia ao «braço poderoso» uma extensão com características específicas. Desde o simbólico *uase*,

<sup>254</sup> Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 445.

<sup>255</sup> Idem, p. 561.

<sup>256</sup> Ver NEWBERRY, *Beni Hasan*, vol. I, figs. XI e XIII.

<sup>257</sup> Ver MORGAN, *Catalogue des Monuments*, fig. 518.

<sup>258</sup> Em Toby WILKINSON, *Early Dynastic*, p. 189.




<sup>259</sup> Em GRAHAM, «Insignias», *OEA*, p. 166.

<sup>260</sup> Ver GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 559.

<sup>261</sup> Em JÉQUIER, *Les Frises d'Objet*, p. 157.

símbolo divino<sup>262</sup> «da autoridade e voz de comando» do faraó<sup>263</sup>, aos restantes, criava-se uma extensão do poder natural de um indivíduo, efectivo (pelo seu uso agressivo) e metafórico (pelo estatuto autoritário a que remetia). Eram, por isso, usados pelos altos dignitários<sup>264</sup>. Eram igualmente procurados para outras funções: «staffs of various kinds were standard symbols of office in ancient Egypt, so magicians who wished to command spirits and demons naturally used them too.»<sup>265</sup>

Entre as diversas oferendas funerárias depositadas em túmulos desde períodos pré-históricos, abundam os arcos e as flechas. Esta arma foi desenvolvida na região durante o Paleolítico Tardio (c. 12000-10000 a. C.)<sup>266</sup>, pelo que o seu poder era conhecido e temido desde há muito tempo. Na Paleta da Caça podemos observar caçadores a segurar arcos e flechas em ambas as mãos, ou, no topo, uma figura pronta a disparar sobre um leão, o qual, mesmo com duas flechas espetadas na cabeça, não cessa o seu ataque feroz a outro caçador.

O arco ( *pdt*) era naturalmente conjugado com as setas ( *šsr*) para veicular um certo tipo de perigosidade. Havia dois tipos de arcos: o mencionado, de curva simples, e o *iwnt*, ou «arco núbio», que vemos na referida Paleta da Caça. A Núbia era designada como Ta-seti («Terra do Arco»), funcionando o arco hieroglífico como uma referência ao tipo e à qualidade dos arqueiros oriundos dessa região. A conotação guerreira estava presente também na designação «Nove Arcos» () dada aos nove inimigos (ou etnias) que, tradicionalmente, os primeiros reis tiveram de subjugar para concluir a unificação do país.

O arco e flecha, expedientes de longo alcance e de boa precisão, eram considerados armas muito importantes. A deusa Neit, adorada desde o período de Nagada, era uma das mais importantes e destemidas divindades do panteão egípcio. O seu nome significava «A Terrível», ou «A Terrífica»<sup>267</sup>, e era associada, muito provavelmente, tanto a contextos de caça como de guerra. A «Senhora do arco e das

<sup>262</sup> Toby Wilkinson considera que: «it is probably true to say that the *w3s*-sceptre symbolised a divine authority, whereas the *h33*-sceptre represented a more secular power and was the pre-eminent symbol of earthly rule», em *Early Dynastic Egypt*, p. 190.

<sup>263</sup> Em SALES, «Ceptros», *DAE*, pp. 192-192.

<sup>264</sup> Em NEWBERRY, *Beni Hasan*, fig. XIII, vemos o defunto, no canto inferior direito, a segurar um cajado que ultrapassa a altura dos seus ombros. Ou em PETRIE, *Denderah*, figs. VII, VIII e X.

<sup>265</sup> Em PINCH, *Egyptian Magic*, p. 78.

<sup>266</sup> James Hoffmeier refere que certos projecteis, semelhantes a dardos e fabricados pela indústria lítica ateriense (c. 40000-30000 a. C.), continham uma lógica de arma de arremesso que pode ter servido de base para o desenvolvimento do arco e flecha.

<sup>267</sup> Em SALES, *As Divindades Egípcias*, p. 256.

flechas» era várias vezes representada segurando estes instrumentos<sup>268</sup>, que por sua vez se tornaram símbolos do seu poder e belicosidade, tal como o escudo, protector e complementar à acção da flecha, que surge nas insígnias das *sepaut* do Escudo do Norte e do Escudo do Sul, localizados no Delta Oeste e onde a deusa era a divindade mais relevante<sup>269</sup>. Neit «protegeu» durante as primeiras dinastias, com a sua fúria feminina, algumas rainhas como Meritneit («A amada de Neit»), ou Neithotep («Neit está satisfeita»). O seu poder agressivo era tido em boa consideração. De acordo com um mito, e seguindo o conselho de Banebdjedet, Ré ordena a Tot que escreva a Neit para esta dar o seu parecer sobre a infundável contenda entre Hórus e Set. Na resposta, e apoiando Hórus, Neit deixa um aviso: «Deixai de cometer os actos perversos que estão inteiramente deslocados nessas circunstâncias. Se assim não fizerdes, ficarei extremamente zangada e o céu desabarà»<sup>270</sup>.

Aparentemente o uso do arco e flecha estava generalizado e os seus efeitos bem conhecidos. Podia ser uma arma usada por malfeitores, num tempo em que o terror grassasse no país, como ocorreu nos finais do Império Antigo:

«Lo, the face is pale, the bowman ready,  
Crime is everywhere, there is no man of yesterday.»<sup>271</sup>

E também por estrangeiros (eventualmente núbios, aqui), que vinham aterrorizar as populações:

«Lo, the desert claims the land,  
The nomes are destroyed,  
Foreign bowmen have come to Egypt.»<sup>272</sup>

O faraó, enquanto soberano do Egipto e de todos os países estrangeiros, e detentor do poder guerreiro, ofensivo e protectivo, disparava, na altura do seu aniversário, quatro setas nas quatro direcções para destruir, simbolicamente, todos os inimigos<sup>273</sup>.

Sinuhe, ao descrever o poder do novo monarca (que, ao contrário daquele, revelou a coragem de se precipitar para o Egipto assim que soube da morte de

---

<sup>268</sup> Em SALES, *As Divindades Egípcias*, fig. 317.

<sup>269</sup> Certos autores defendem mesmo que a deusa terá uma origem líbia.

<sup>270</sup> Em ARAÚJO, «As lutas entre Hórus e Set», *Mitos e Lendas*, pp. 149-158. Constituiria esse «desabamento» uma alusão a uma saraivada?

<sup>271</sup> Em LICHTHEIM, «The Admonitions of Ipuwer», *AEL*, vol. I, pp. 149-163. Ver também CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 129.

<sup>272</sup> Idem, *ibidem*. Ver também CANHÃO, *ibidem*.

<sup>273</sup> Em KEES, *Götterglaube*, p. 104.

Amenemhat, deixando o seu exército acampado), sublinha a precisão dos seus tiros e a inigualável força que lhe permite puxar o arco:

«Ele fica impaciente quando contempla o Oriente.

Ele rejubila quando carrega sobre os estrangeiros.

Ele agarra o seu escudo e esmaga (inimigos).

Ele não repete o seu golpe quando mata.


Ninguém escapa à sua flecha, ninguém estica o seu arco.

Os estrangeiros fogem das suas mãos como do poder da Grande.»<sup>274</sup>

Mais à frente, no combate com o homem de Retenu, Sinuhe logra escapar das suas flechas e cravar a sua no pescoço do desafiante.

No capítulo 145 do «Livro dos Mortos», está «planificada» a passagem do defunto por uma série de portas, no Campo dos Juncos. A primeira é guardada pela «Lady of Trembling», «Lady of Breaking and Entering» e «Lady of Proclamations», chamada «A Terrível», que aguarda pelo morto numa muralha, e mais precisamente no interior de uma seteira. Possuidora de uma força violenta e destrutiva, tenta impedir a passagem para o Rasetau disparando setas cortantes e agudas. A divindade assume tanto uma função defensiva, como ofensiva, sendo relevado o seu poder na invasão de um local. É igualmente possuidora da capacidade de afastar tempestades.

Da mesma forma que um arqueiro podia anichar-se num local elevado e, de forma oculta, tentar atingir os transeuntes com as suas setas, também as doenças e as pragas (medo do sofrimento ou da dor), eram entendidas como sendo propagadas pelas setas de Sekhmet, geradas pela sua fúria flamejante: «mein schrecken durchdringt die gegen den...das böse greift nicht an. Sekhmet richtet nicht ihre Pfeil gegen mich»<sup>275</sup>. Os encantamentos podiam ainda visar a protecção contra elementos exógenos, as «setas vermelhas» dos «Corredores da Areia», elementos que se julgavam serem portadores de doenças: «Heil dir, Horus (...), mögest du mich (...) erlösen von allen Räubern der Sekhmet, mögest du mich von den pfeilen des roten erlösen»<sup>276</sup>.

Entre as armas cortantes, a faca ( ds) é uma das mais importantes, tal como o punhal<sup>277</sup>. Exemplos como a faca de Guebel el-Arak, ou a faca de Carnarvon<sup>278</sup>

<sup>274</sup> Em CANHÃO, «A História de Sinuhe», *Doze Textos Egípcios*, pp. 71-90.

<sup>275</sup> Em *Papiro Leiden I*, 347, 5 – 1,2, citação de Vazquez-Presedo, p. 30.

<sup>276</sup> Idem, 4,3 e 4,7.

<sup>277</sup> O punhal possui gumes duplos.

<sup>278</sup> Em VANDIER, *Manuel d'Archéologie*, I, figs. 361 e 362.

atestam a sua antiguidade. Simbolizavam possíveis e nefastas consequências para quem não seguisse uma determinada conduta:

«Praised is the modest one,  
The tent is open to the silent,  
The seat of the quiet is spacious.  
Do not chatter!  
Knives are sharp against the blunderer,  
Without hurry except when he faults.»<sup>279</sup>

As facas podiam ser usadas por demónios e outras criaturas atemorizantes. No túmulo de Seti I, podemos observar uma pintura com diversos ceptros *hekat*, coroados com *iaret*, *decheret* e *hedj*, a ostentarem lâminas [figura 20]. Na imagem seguinte, surgem sete deuses, em forma de serpente, também armados com grandes facas. Da esquerda para a direita: Hórus, Osíris, Geb, Chu, Khepri, Atum e Tatenen [figura 21].

No capítulo 125 do «Livro dos Mortos», mais precisamente na versão contida no *Papiro de Nu*<sup>280</sup>, o defunto dirige-se a cada um dos quarenta e dois juízes que acompanham Osíris no julgamento. Alguns revelam-se bastante temíveis: «O le Terrible de visage, originaire de Ro-setaou, je n'ai tué personne.»; ou: «O le Ténébreux, originaire de Ténèbres, je n'ai pas insulté». Todos eles se mantêm de pé, empunhando, cada um, o que parece ser uma faca.

No «Livro de Amduat», no registo alto da segunda hora (túmulo de Tutmés III), surge um tribunal composto por seis divindades mumiformes (quatro com cabeça de leão, babuíno, íbis e carneiro e as duas primeiras com cabeça humana), que se apresentam sentadas, todas armadas com uma faca erguida. O texto começa com «she of the fireplace, Khnum of the court who cuts up the *Ba*-souls» e, mais adiante, é revelada a missão do tribunal: «what they have to do: To care for the bringing of deep night, and to perform sacrifices according to their hours. It is they who guard the day and bring the night, till this great god has come out from the Unified Darkness»<sup>281</sup>. Mais à frente, no registo alto da sétima hora, Osíris assiste, protegido e rodeado pela serpente Mehen, ao decepar das cabeças de três inimigos ajoelhados, pela faca de um demónio com orelhas de gato<sup>282</sup>.

---







<sup>279</sup> Em LICHTHEIM, «The Instruction addressed to Kagemni», *AEL*, vol. I, p. 59.

<sup>280</sup> Ver uma imagem em BARGUET, *Livre des Morts*, p. 159.

<sup>281</sup> Em HORNUNG, *The Egyptian Amduat*, pp. 55-57.

<sup>282</sup> Idem, p. 222.

Na descrição do «Livro das Cavernas», oriunda do túmulo de Ramsés VI, há uma ilustração descrita da seguinte forma por Jean-François Champollion (citado por Alexander Piankoff): «la marche du soleil dans *l'hémisphère inférieur*, celui des ténèbres, pendant les douze heures de nuit, c'est-à-dire la contre-partie des scènes précédentes, sculptée sur les parois des tombeaux royaux opposées à celle dont je viens de donner une idée très succincte. Là le dieu, assez constamment peint en *noir*, de la tête aux pieds, parcourt les soixante-quinze cercles ou zones auxquels président autant de personnages divins de toute forme et armes de glaives. Ces cercles sont habités par les *âmes coupables* qui subissent divers supplices»<sup>283</sup>.

A partir do Império Médio<sup>284</sup>, para além de surgirem inúmeras imagens de Apopis a ser cortada com facas (incluindo na escrita hieroglífica: )<sup>285</sup>, a mesma passa a determinar o sentido de palavras como «mutilar» (  *ibṯ*), ou «danificar» (  *nkn*), com o signo .<sup>286</sup>

Outras armas ofensivas são referidas, ainda que com menor relevo. A lança pode ser usada tanto por homens como por deuses. Nas mãos do faraó «stock zum schlagen, schwert zum töten der fremdvölker, speer für die hand bezeichnet»<sup>287</sup>. No entanto, Amon também a usa:

«É o seu Olho que vence os rebeldes,  
que espeta a sua lança em quem tenta absorver o Nun,  
e faz regurgitar ao monstro Nik aquilo que ele engoliu.»<sup>288</sup>

Anhur, divindade oriunda de Tis (ou Tinis), no Alto Egipto, personificava certas características guerreiras sobretudo para protecção contra os animais selvagens, contra alguns dos quais a lança era utilizada, (o seu comprimento, a hipótese de ser lançada a média distância, aliada à possibilidade de se poder tentar controlar o animal caçado, favorecia a utilização contra animais de porte médio/grande, como o hipópotamo ou o crocodilo). Nesta condição, ficou conhecido também como «O Salvador», ou «O Bom Guerreiro», sendo representado por vezes brandindo uma lança<sup>289</sup>.

<sup>283</sup> Em PIANKOFF, «Le Livre de Quererts», *BIFAO* 41, p. 3.

<sup>284</sup> Ver RITNER, *Mechanics of Ancient Egypt Magical Practice*, p. 165.

<sup>285</sup> Nestes exemplos as facas executam a mesma função mas com um valor positivo.

<sup>286</sup> Ver GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 457.

<sup>287</sup> Citado por VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 32.

<sup>288</sup> Em ARAÚJO, «Grande hino a Amon do Cairo», *Mitos e Lendas*, pp. 61-66.

<sup>289</sup> Ver SALES, *Divindades Egípcias*, fig. 95. Existiam igualmente amuletos de Anhur, armado com uma lança, para os referidos fins (ver fig. 20, a peça 42.344 no The Walters Art Gallery, em Baltimore).

A lança podia ser usada para destruir ou apartar demónios. Num dos episódios da viagem nocturna da barca solar pela Duat, Set defende Ré afastando a terrível Apopis com uma lança, atingindo-a no olho ou na garganta<sup>290</sup>.

O arpão era uma arma também muito usada, mas sobretudo para a pesca de peixes e, particularmente, de hipopótamos, animais que, como vimos, podiam ter uma elevada dimensão de malignidade. Durante uma das lutas entre Hórus e Set, ambos transformam-se em hipopótamos para que, em luta, decidissem a questão sucessória. Então, «Ísis preparou um arpão preso a uma corda e lançou-o para a água. Atingiu primeiro Hórus e depois Set»<sup>291</sup>. No templo de Hórus em Edfu existem também figurações teriomórficas do jovem rei a arpoar Set, como hipopótamo<sup>292</sup>.

As armas podiam, como ser utilizadas tanto por vivos, como por divindades, mas também pelos defuntos que faziam o seu trajecto até ao Rasetau: «Beware that you do not go forth. Take your staff, your loincloth, your sandals, and your arrows for the road, that you may cut off the heads and sever the necks of your foes male and female who draw near when you are dead.»<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> Ver SALES, *Divindades Egípcias*, fig. 511.

<sup>291</sup> Em ARAÚJO, «As lutas entre Hórus e Set», *Mitos e Lendas*, pp. 149-158.

<sup>292</sup> Ver SALES, *Divindades Egípcias*, fig. 192. Aqui o hipopótamo é apresentado com a cor vermelha, tonalidade ligada por vezes a significados negativos.

<sup>293</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 23, pp. 14-15.









## Capítulo IV – ICONOGRAFIA DO PODER

### IV.1. As coroas

As coroas são objectos que adquirem o seu significado mais amplo quando colocadas na cabeça de um indivíduo, estabelecendo a sua relação privilegiada com o mundo celestial (ligando-o ao mundo terrestre), e distinguindo-o, dessa forma, das restantes pessoas pela atribuição de uma dignidade e poder superiores. Da mesma maneira que um ceptro era uma extensão do comprimento e das funcionalidades do braço, as coroas permitem alcançar uma altura mais elevada<sup>294</sup> (critério primário de diferenciação do outro).

As coroas desempenhavam uma função muito importante na formulação real e divina, pois representavam aspectos centrais dessa construção. Podiam ser enriquecidas com símbolos ou com materiais de prestígio, como o ouro (*nebu*, a «carne dos deuses»), ou a prata (ou *hedj*: «branco», material mais raro e, durante largos períodos, mais valioso que o ouro, era considerado como constituindo os «ossos dos deuses»)<sup>295</sup>. Naturalmente, o seu uso estava reservado a divindades, reis, rainhas e príncipes, sendo mesmo um «elemento constitutivo da sua personalidade»<sup>296</sup>.

As primeiras representações de coroas vêm inscritas em objectos datados das últimas fases do Época Pré-dinástica, mais especificamente nos relevos de um incensário proveniente de Kustul (Núbia), onde vemos nitidamente uma  *hdt*, a coroar um indivíduo, sentado, com a barba real e a segurar um *flagellum* (). À sua frente encontra-se o que parece ser um *serekh* () encimado por um animal e, à frente deste, uma flor, talvez a mesma roseta que surge em ambos os lados da Paleta de Narmer (acompanhado do hieróglifo fonético  *hm*<sup>297</sup>, ou «servidor», referindo-se ao «porta-sandálias»), e que remete assim para uma construção da noção de realeza<sup>298</sup> [figura 21]. Aparece ainda num punho ebúrneo de uma faca (aproximadamente do mesmo período mas de proveniência desconhecida; ver figura 22), no qual podemos observar uma forma na mesma posição, com a mesma *regalia*, sentada no interior de


<sup>294</sup> Em MAGALIS, «Crowns», *Encyclopedia of Religion*, p. 166.

<sup>295</sup> As metáforas mineralógicas resultam de associações cromáticas (sobretudo com o Sol), do brilho, da resistência à corrosão, maleabilidade e raridade dos materiais.



<sup>296</sup> Em SALES, «Coroas», *DAE*, pp. 241-242.

<sup>297</sup> Em SHAW, *Ancient Egypt*, p. 5.

<sup>298</sup> Em WILKINSON, *Rise and Fall*, p. 42.

uma barca (possivelmente a barca sagrada *uia*, , pois na figura aparecem outras embarcações mais simples, que contrastam com a popa mais elevada desta)<sup>299</sup>.

Estes aspectos podem indicar que as coroas foram associadas ao poder real desde, pelo menos, o início da história do Egipto unificado<sup>300</sup>.

A coroa branca (*hedjet*,  *ḥdt*, ou «A Branca», «A Reluzente», numa possível referência à impressão captada pelo reflexo do sol<sup>301</sup>) foi integrada no simbolismo da deusa-abutre Nekhebet, protectora do Alto Egipto, tal como a coroa vermelha (*decheret*,  *dšrt*, ou «A Vermelha», também designada *net* a partir do Império Médio, numa alusão à deusa Neit), coroava normalmente a deusa-cobra Uadjit [figura 23].

Para além de símbolos de poder do rei (verdadeiros hieróglifos que continham elementos com elaborados significados, nas palavras de Katja Goebis), podiam ter alguns dos poderes mágicos e profilácticos do olho de Hórus, ou mesmo ser o próprio olho de Hórus<sup>302</sup>. Num hino à coroa, oriundo do Alto Egipto, era dito: «Preis dir, du Auge des Horus, weißes, großes, über dessen Schönheit die neun Götter jauchzen, wenn es im östlichen Horizonte aufgeht. (...) Gibt, daß (könig...) die beiden länder durch dich erobere und macht habe über sie»<sup>303</sup>.

As coroas eram consideradas deusas: «Words spoken: this N. knows his mother; this N. is not unknowing of his mother of his mother, the white crown, the shining one, the thick one, who dwells in El Kab, lady of the great house, lady of the proclaimed land, lady of the hidden land, lady of the marshland of the fisherman, lady of the valley of the satisfied ones, the red one, the red crown, the lady of the lands of Buto»<sup>304</sup>. Possuía um grande poder capaz até de amedrontar outros deuses: «I am he who



<sup>299</sup> Ver WILLIAMS, «The Metropolitan Museum Knife Handle», *Journal of Near Eastern Studies* (a partir daqui *JNES*) 46, fig. 1.

<sup>300</sup> Sobre a sua origem, refere Toby Wilkinson: «archaeological evidence from the prehistoric period suggests that both crowns originated in Upper Egypt (the crucible of kingship), the red crown at Nubt and the white crown further south, beyond Nekhen. Following the unification of the country, it made perfect sense to recast the “northern” red crown as the symbol of northern Egypt, keeping the “southern” crown as the symbol of the south: the ancient Egyptians were particularly good at inventing traditions», em *Early Dynastic*, p. 44. Neste sentido, tratar-se-ia de um reflexo da situação política pré-unificação, que envolveu três localidades do Sul do Egipto: Nekhen, Tinis e Nubt.


<sup>301</sup> À excepção de um exemplar do Museu Egípcio de Berlim, datado da Época Baixa, nenhum outro objecto destes chegou até aos nossos dias, fazendo com que o conhecimento que temos sobre a sua composição advenha apenas das (profusas) representações artísticas. Sandra Collier conjectura que estas seriam feitas de couro, de feltro ou de linho. Em *Crowns of Pharaoh*, p. 16.


<sup>302</sup> Na inscrição teológica da pedra de Chabaka (Teologia de Mênfis), ambas surgem filiadas ao unificador Hórus, e designadas como «as grandes magas». Ver SOUSA, *Livro das Origens*, p. 49.

<sup>303</sup> Em ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, p. 36.

<sup>304</sup> Em SETHE, *Pyr.* 910-11, traduzido em COLLIER, *Crowns of the Pharaohs*, p. 21. Ambas as coroas são aqui designadas com os hieróglifos  e .

uncovers this great crown of Lower Egypt which belongs to Osiris, the uncovering of which the gods fear»<sup>305</sup>.

Desde o Império Antigo que se representou o disco solar alado rodeado de duas serpentes *iaret*, cada uma virada para um lado (). Através do dualismo que, reconhecidamente, está presente em tantos aspectos da ideologia egípcia, transmite-se aqui um terror objectivado pela simbologia ofídea<sup>306</sup>, a florada já no capítulo anterior.

A *iaret* ( *iꜣrt*) era um elemento que podia ser adicionado à coroa e constituir um aditamento ao poder atemorizante que esta expressava. Isto porque representava a serpente *Naja nigricollis*<sup>307</sup> (cobra cuspideira) em posição de ataque, prestes a cuspir o seu veneno tóxico. Estrategicamente colocada logo acima do olhar do faraó, deslizando a pela coroa [figura 24] ou, por vezes, dando a ilusão de provir do interior da mesma (remetendo para uma familiaridade entre o faraó/coróa e o animal), os gregos acreditavam que aí se posicionava para «matar os inimigos do rei com fogo saído dos seus olhos»<sup>308</sup>. É essa a função<sup>309</sup> que está indicada na fórmula 102 dos «Textos dos Sarcófagos»: «you shall put the offering (...) and fear the rage of the Great One who is upon Atum»<sup>310</sup>.

Naturalmente a sua acção, no mundo natural, seria bastante temida, uma vez que a peçonha neurotóxica e paralisante por ela lançada podia causar cegueira, gangrena, ou mesmo a morte. Na «Estela Poética de Tutmés III», Amon-Ré dirige-se elogiosamente, e em estilo oratório, ao faraó e às suas vitórias militares, reclamando parte dos louros para a «sua» serpente:

«I robbed their nostrils of the breath of life,  
And made them the dread of you pervade their hearts.  
My serpent on your brow consumed them,  
She made quick booty of the evildoers.  
The lowlanders she swallowed by her flame,  
Asiatic heads she severed, none escaped,  
The foes were tottering before her might.

<sup>305</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 94, p. 93.

<sup>306</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 36.

<sup>307</sup> Em ACÚRCIO, «Serpente», *DAE*, p. 782.

<sup>308</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>309</sup> Descobertas arqueológicas de pequenas figurinhas de serpentes indiciam que possuíam um amplo valor de protecção, estendendo-se desde o faraó às restantes pessoas.

<sup>310</sup> Aqui «Great One» é a tradução de *dndt*, palavra que possui o devido determinativo da serpente. Em FAULKNER, *Coffin Texts*, p. 100.

I let your valor course through every land,  
The gleaming diadem protected you.  
(...)  
The foes who come toward you I made weak,  
Their hearts aflame, their bodies trembled.»<sup>311</sup>

O grande poder da serpente ilustra-se também pela utilização do determinativo  
em formas onomásticas de deusas<sup>312</sup>.

A partir do Império Novo, no seguimento de uma maior elaboração das representações de coroas, introduz-se uma duplicação do poder protectivo e agressivo a partir da frente, com a colocação da «homóloga» do Alto Egipto, a deusa abutre Nekhebet<sup>313</sup>.

Outros componentes podem ser integrados nas coroas, aumentando-lhes a altura ou o diâmetro, procurando ampliar e/ou variar o tipo de temor que podiam incutir.



Invoke-se o exemplo da «Estela de Metternich» (feita para o Sacerdote Nesu-atum, em c. 350 a. C.), na qual surge Hórus Criança a desempenhar as mágicas funções de protecção contra animais malignos, sobretudo répteis. Na frente, Horpakhred é figurado a dominar escorpiões, um leão e um cervídeo, agarrando-os, enquanto subjuga um crocodilo pondo-se de pé sobre o seu dorso. Como coroa, o deus usa a cabeça de Bés, génio oriundo do deserto mas que se tornou numa divindade protectora dos lares, das mulheres e das crianças e, especialmente, das acções de animais malignos e venenosos. Facilmente se pode constatar a sua aparência algo selvática, com traços claramente leoninos, aspectos usados em benefício das famílias que procuravam afastar as tragédias causadas por mordidas de cobras, ferroadas de escorpiões ou ataques de crocodilos. São conhecidas as representações do génio a estrangular e a devorar serpentes. Ele próprio tinha como consorte Beset, uma serpente cuspidora de fogo. Noutras figurações mais tardias, Bés surge na típica aparência horrenda (ainda que possuidor de uma natureza benigna<sup>314</sup>), brandindo uma faca e usando um escudo, utensílios que o auxiliavam nas tarefas protectivas. Na referida estela, a sua cabeça (como coroa), excede proporcionalmente a cabeça de Hórus, tanto em altura como em diâmetro [figura 26].



<sup>311</sup> Em LICHTHEIM, «The Poetical Stela of Tuthmosis III», *AEL*, vol. II, pp. 35-39.





<sup>312</sup> Em GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 476.

<sup>313</sup> Ver, por exemplo, a representação de Taharka no templo de Karnak [figura 24].

<sup>314</sup> Em SALES, *Divindades Egípcias*, p. 321.

As coroas podiam incorporar elementos de joalheria<sup>315</sup> que visassem fascinar, ofuscar e atemorizar, com as suas capacidades flamíferas, os corações de outros deuses. O aumento das dimensões e a complexificação simbólica adquire, neste sentido, um relevo significativo na coroa *hemhem*, . Esta era composta por três coroas *atef*,  *3tf*, (coroas *hedjet* lateralizadas por plumas de avestruz e cujo uso estava, em princípio, reservado a certas divindades importantes), justapostas, encimadas por discos solares, contendo penas de avestruz e dois ou quatro *uraeus*.

Numa representação na sala hipostila do templo de Karnak<sup>316</sup>, vemos o deus Amon a usar uma destas coroas com três distintos pares de cornos: de carneiro da espécie *Ovis longipes palaeoegyptiacus* (); de vaca, ao meio (); e do velígero *Ovis platyura aegyptiaca* [figura 27].

Em egípcio, a designação *hmhm* significava «Aquele que rugue», relacionando-se com a palavra     *hmhmt*, ou «grito de guerra»<sup>317</sup>, via por que os militares procuravam também incutir medo nos adversários<sup>318</sup> (e afastar os seus próprios temores). O poderoso e temível grito é também uma das características da ígnea Apopis, imaginando-se que o seu repelente grito ressoaria por todo o Mundo Inferior<sup>319</sup>.

As coroas assumem um grande poder, sendo objecto de temor e respeito pela sua ligação com o faraó. Afinal, representam, na sua essência, a hereditariedade legada pelo arquetípico rei Osíris, que transmitiu o governo deste mundo ao monarca empossado. A coroação marcava o momento em que o novo monarca assumia o governo do país: «Ele [“Imeny”=Amenemhat I] tomará a coroa branca e usará a coroa vermelha, assim unirá as Duas Poderosas; os rebeldes provarão a sua cólera e os homens de coração perverso o terror que espalha, pois o *uraeus* que está na sua fronte acalmará para ele os homens iníquos»<sup>320</sup>; ou como ficou descrito por Ramsés II: «when my father appeared to the public, I being a child between his arms. [He] sa[id] concerning me: "Crown him as

<sup>315</sup> Sobre a funcionalidade das jóias, refere Pedro Malheiro: «para além do seu aspecto decorativo, as jóias tinham funções mágicas e religiosas, cuja eficácia dependia do contexto ambiental e dos materiais empregues.(...) Em muitas ocasiões, a jóia representava um amuleto que protegia o seu utilizador contra forças hostis e nocivas que podiam manifestar-se de maneiras diversas: animais, doenças ou calamidades». Em «Jóias», *DAE*, p. 459.

<sup>316</sup> Ver fig. 36 em NELSON, *Hypostyle Hall at Karnak*, vol. I.

<sup>317</sup> Ver GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 579.

<sup>318</sup> Cf. Capítulo «Animais» do presente volume.

<sup>319</sup> Em HART, «Apophis», *Dictionary of Egyptian Gods*, pp. 31-32. Na fórmula 49 dos «Textos dos Sarcófagos», está descrita uma criatura terrível que fazia tremer de medo os próprios deuses: «fall and tremble in the eastern horizon because of a sound of mourning in the Great Place, Isis moaning greatly and Nephtys weeping because of this god. (...) See, the god himself is afraid of the Evil Ones.» Em FAULKNER, *Coffin Texts*, p. 45.

<sup>320</sup> Em SALES, *A Ideologia Real Acádica e Egípcia*, p. 220. Cf. CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 165.

king, that I may see his beauty while I live with him." [Thereupon approached] the courtiers, to set the double diadem upon my head. "Place for him the crown upon his head," so spake he (...) because the love of me was so great in his bowels»<sup>321</sup>.

#### IV.2 – Outros adornos



As rainhas também usavam alguns elementos com funcionalidades similares às aquelas descritas anteriormente. Uma interessante e bela peça de estatuária da rainha Meritamon, mulher e filha de Ramsés II, mostra a figura coroada com um diadema contendo uma dupla *iaret*, estando coroadas, as próprias serpentes, com a coroa *hedjet* e a *decheret*. Encimando a sua farta cabeleira está uma coroa totalmente rodeada de *iaret* com discos solares<sup>322</sup>.

Por vezes, a opção figurativa incide sobre o abutre. No túmulo tebano de Nebamon e Ipuki (TT 181), está representada a rainha Ahmés-nefertari com um toucado em forma de abutre [figura 28]. Este dispõe-se pousado sobre a cabeça da rainha, com as asas para baixo, aparentando protegê-la (imitando o gesto que muitos pássaros fazem para com as crias), mas de cabeça levantada e com o seu bico adunco bem saliente (coroado, ele próprio, com um disco solar). A rainha Nefertari, consorte de Ramsés II, numa representação oriunda do seu túmulo [figura 29], aparece com o mesmo toucado do abutre (mais detalhado), junto a Ísis. Esta opção pode dever-se à acentuada feminilidade atribuída à figura do abutre<sup>323</sup>? É possível, tendo em consideração a representação da deusa Nekhbet com o mesmo toucado, presente no túmulo do faraó Sahuré [figura 30].

Entre os jovens, as alusões a animais temidos também aconteciam. Num baixo-relevo do Império Antigo, actualmente no British Museum, vemos, no registo do meio, o que Jean Capart indica tratar-se de um jogo que implica acções de luta (várias figuras empunham paus, enquanto outra se encontra prostrada e rodeada por companheiros). No meio da «procissão» encontra-se uma figura com uma cabeça distinta, que o autor considera tratar-se ou de uma máscara de leão ou de uma máscara de Bés<sup>324</sup>.

<sup>321</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. III, §267, p. 109.

<sup>322</sup> Ver imagem do frontispício de TYLDESLEY, *Chronicles of the Queens*.

<sup>323</sup> A palavra  *mwt*, tanto servia para designar «mãe» (família), como a deusa Mut, , «A Mãe».

<sup>324</sup> Ver CAPART, «Note sur un fragment de bas-relief», *BIFAO* 30, p. 75.

Efectivamente, este deus podia surgir com traços leoninos, nomeadamente nas orelhas<sup>325</sup>, mas a inclusão de um ou de outro num jogo deste cariz pode ilustrar, de certa maneira, a forma como as figuras eram encaradas ou, pelo menos, como podiam adquirir uma determinada funcionalidade quando colocadas simbolicamente na cabeça de uma pessoa.

Os exemplos enumerados levam-nos a considerar a possibilidade de, para além da funcionalidade tradicional de uma coroa (a distinção), de um toucado (a protecção contra o sol) ou de um capacete (protecção mais eficaz contra objectos), existia, pela colocação de determinados animais ou divindades, a intenção de estabelecer uma relação entre o portador da cobertura e o poder aterrorizante da figura representada.

#### IV.3 – Adornos em forma animal

Outros elementos animais são utilizados em adornos para tentar associar o seu utilizador a determinadas qualidades a eles associadas. Uma representação bem conhecida desde a paradigmática Paleta de Narmer, é a cauda taurina. Como vimos, um dos epítetos mais profusos do faraó é «o Touro Poderoso», e a cauda constituirá uma alusão a esse poder selvagem. Para Jacques Vandier, a cauda a pender da tanga era um elemento usado já pelos caçadores pré-históricos<sup>326</sup> (podiam variar entre caudas de touro, raposa, ou outros canídeos)<sup>327</sup>. Toby Wilkinson tece o seguinte comentário sobre a escolha de animais temíveis (ou de partes destes), para funções que se pretendiam benéficas: «a further idea in Egyptian magic and theology was “fighting like with like”. Hence, an animal which embodied a particular undesirable characteristic or whose behaviour adversely affected humans was chosen as the image of the deity to guard against such eventualities»<sup>328</sup>.

Como foi referido, alguns autores defendem que a realeza reservava uma exclusividade sobre leões e touros, amiúde em cenas de caça, o que tinha a sua tradução

---

<sup>325</sup> Cf. SALES, *Divindades Egípcias*, fig. 411.

<sup>326</sup> Eventualmente como troféus de caça. Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 41.

<sup>327</sup> P. 574. Como se vê em VANDIER, *Manuel I*, p. 916, figura 604, 3, não se trata de uma cauda taurina. Cf. SHAW, *Ancient Egypt*, figura 1,b: o autor indica que a cauda semi-alongada e ondulada, presa à cintura da figura de Narmer é, efectivamente, uma cauda taurina. Cf. LECLANT, *Les Pharaons*, vol. I, fig. 60: a cauda presa à cintura da figura do caçador, mais curta e com um tracejado estirado, parece ser de outro animal. Essencialmente, o touro é «uma manifestação de soberania» (em ACÚRCIO, «Touro», *DAE*, p. 833), pelo que a simbologia da cauda taurina estava reservada ao faraó.

<sup>328</sup> Em *Early Dynastic Egypt*, p. 262.



na interdição ou, pelo menos, numa autoridade superior sobre o uso de elementos relacionados com estes dois animais e com as respectivas dimensões simbólicas, relativamente a qualquer indivíduo fora da esfera divina. Exemplo desse predomínio é a abundância de representações e/ou associações dessas figuras e poderes, associadas ao faraó ou a certos deuses<sup>329</sup>, integrando (e potencializando-se por essa via), uma estrutura de uma determinada crença ou pensamento.

Da mesma forma, as peles de leopardo (animal tradicionalmente muito admirado pelas realezas africanas), ainda que o seu uso não estivesse adstrito unicamente ao faraó, contribuíam para a execução de cerimónias fúnebres (cobrindo sacerdotes *sem*, ou *setem*, e defuntos), devido à apreciação da capacidade deste animal em «desafiar e negar-se à morte»<sup>330</sup>.

Adornos desta natureza podiam ser usados noutros elementos, como por exemplo no colete com que Hatchepsut se apresenta perante Amon, no qual vemos dois falcões a «abraçar» o dorso da rainha [figura 31]. Ramsés III, na batalha contra os Líbios, é representado a usar outro tipo de «colete», a partir do qual se estendem duas serpentes que se mostram, na posição de ataque, por cima do braço (esquerdo) com que segura o arco [figura 32].

#### IV.4 - Estandartes

Nos estandartes, apesar de nem sempre se apresentarem elementos de fácil identificação, podemos encontrar algumas figurações de insígnias reais, entre outros elementos já referenciados.

A utilização de estandartes remontava à Pré-história. Independentemente da situação política do território que viria a ser o Egipto<sup>331</sup>, as provas indicam que existiam diversos poderes locais (de localização não obrigatoriamente equivalente às posteriores


---

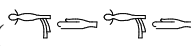
<sup>329</sup> O touro, «um dos animais que aparece com mais frequência na escrita hieroglífica e na iconografia, sobretudo na que mais directamente se relaciona com o faraó» (em ACÚRCIO, «Touro», *DAE*, p. 833), era popularmente adorado como boi Ápis, animal também ligado a Ptah de Mênfis; como Meruer (culto ancestral mais tarde associado a Ré); como Bukhis (animal do deus-guerreiro Montu); ou ainda ligado ao deus Min, por via da potência sexual.

<sup>330</sup> Em ACÚRCIO, «Leopardo», *DAE*, p. 493.

<sup>331</sup> Apesar da opinião dominante entre os egiptólogos ser a que considera Narmer (ou Ménes) como o unificador do país, existem outras teorias que defendem a existência de um «Estado» centralizado anterior. Cf. TRIGGER, «Early Dynastic Egypt», *Ancient Egypt*, pp. 44-70.

sepaut, nomeadamente quanto às localidades maiores) que, em determinada altura, estiveram envolvidos numa guerra «civil».

No anverso da Paleta do Tributo Líbio<sup>332</sup> vemos uma representação que pode ilustrar essa situação: animais utilizam uma enxada (, a mesma que o rei Escorpião usa para «abrir ritualmente um canal», na sua maça cerimonial) para dismantelar o que parecem ser muralhas de cidades. Como salienta Bruce Trigger<sup>333</sup>, o significado dos animais e dos conjuntos populacionais não está consensualmente definido. Por exemplo, Siegfried Schott defendia que o tributo líbio (verso) vinha na sequência da vitória do rei Escorpião sobre a cidade de Buto (anverso). Nessa sequência, George Steindorff avaliava os animais supostamente beligerantes como representações do rei, ou símbolos da ajuda desses animais temíveis (falcão, escorpião, leão) ao poder unificador (será plausível considerar, neste caso, as enxadas não como metafóricas armas militares, mas antes como símbolos do poder do rei sobre a fertilidade e irrigação). Seja como for, no conjunto rectangular do canto inferior esquerdo, vemos dois estandartes na mesma posição dos referidos animais a efectuar a mesma acção.

Na Paleta de Narmer, desfilando junto do conjunto de cadáveres decapitados, está o monarca antecedido de quatro porta-estandartes e respectivos estandartes. Os dois primeiros assemelham-se a falcões, um animal associado a Hórus, por sua vez uma divindade que desde períodos remotos era associada ao rei<sup>334</sup>. O terceiro aparenta ser um cão selvagem<sup>335</sup>, animal representado frequentemente na Época Pré-dinástica junto do monarca<sup>336</sup>, e associado desde cedo ao deus Uepuauet, «líder dos deuses» e «abridor de caminhos» para o faraó<sup>337</sup>. O quarto representa uma placenta real<sup>338</sup> (, *šdšd*<sup>339</sup>), elemento de origem camítica<sup>340</sup>. Assumindo que essa identificação simbólica das figuras com o poder real existia já na Época Pré-dinástica, saliente-se sobretudo a escolha do falcão e do cão selvagem para antecipar a sua chegada, instilando pela

<sup>332</sup> Ou Paleta Tehenu; Paleta de Buto.

<sup>333</sup> Em TRIGGER, «Early Dynastic Egypt», *Ancient Egypt*, p. 45, figura 1.5.

<sup>334</sup> O facto de serem dois estandartes diferentes com falcões explica-se pelo facto de que «falcon deities were worshipped at several sites in Egypt. Whilst they are usually regarded as local gods of independent origin, it is equally possible that “they were predynastic differentiations of one and the same deity”, regarded as the supreme god by Egyptians in general». Em WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, pp. 286-287.

<sup>335</sup> Cf. capítulo II Animais, do presente volume, sobre a definição zoológica (na nota de roda-pé).

<sup>336</sup> Em WILKINSON, *Early Dynastic*, p. 297.

<sup>337</sup> Associação que pode derivar das superiores capacidades do animal de se orientar no deserto.

<sup>338</sup> Em SHAW, *Ancient Egypt*, p. 5.

<sup>339</sup> Cf. definição de FAULKNER, *Concise Dictionary*, p. 274.

<sup>340</sup> Em WILKINSON, *Early Dynastic*, p. 299.

precedência, através dos seus traços mais selvagens e predatórios, e por via aérea e terrena, o medo do faraó.

Funcionalidades semelhantes poderiam ser utilizadas nos estandartes, numa dimensão local. Observando as insígnias e os títulos das diversas *sepaut* egípcias, verificamos que existe um predomínio de animais selvagens (falcão, touro, crocodilo, serpente, animal de Set, cão selvagem) e objectos belicosos, de aumento de poder (escudo, arpão, ceptros, arco, faca)<sup>341</sup>.

A visualização destas insígnias por parte dos inimigos do faraó consistiria, nesse sentido, uma mensagem simbólica passiva, mas com repercussões activas na psique de quem as interpretava, especialmente se as mesmas despertassem o medo pelo poder e superioridade que criteriava a escolha dessas mesmas insígnias. Na secção superior do anverso da Paleta da Batalha, vemos um exemplo da eficaz acção dos estandartes, com dois destes objectos a levarem, eles próprios, dois prisioneiros.

Mais uma vez, a mensagem era dirigida aos «inimigos», que podiam ser externos ou internos. Observando a maça cerimonial do rei Escorpião, vemos, na parte superior, uma série de estandartes «with a dejected lapwing hanging by a rope from each one. In the hieroglyphic script, the lapwing represented the *rhyt*, the common people of Egypt. Hence, the symbolism of this part of the Scorpion macehead seems clear, if a little uncomfortable to the modern mind: the populace of Egypt is quite literally subject to the divine authority of the king.»<sup>342</sup> O mesmo autor releva ainda o contexto militarizado que «obrigava» à representação de um poder, atemorizante e inibidor para os potenciais revoltosos.

No Império Novo existiram estandartes com insígnias que não vêm nos registos mais antigos. No túmulo de Meriré, em Tell el-Amarna, podemos observar, na parede oeste, um grupo militar antecedido de outro grupo constituído por quatro elementos. Todos marcham aceleradamente seguindo os quatro porta-estandartes [figura 33].

---

<sup>341</sup> Cf. SALES, *As Divindades Egípcias*, Apêndice IV.

<sup>342</sup> Em WILKINSON, *Early Dynastic*, p. 185. Numa oração do túmulo do nomarca Baket III, em Beni-Hassan, estão inscritas uma série de invocações, entre as quais: «Horus, Smiter of the *Rekhyt*», em NEWBERRY, *Beni Hasan*, vol. II, p. 44.

## Capítulo V - OCORRÊNCIAS DO QUOTIDIANO

Tal como nos nossos dias, ou em qualquer outra altura da História, diversas situações do quotidiano podiam provocar sensações de medo.

### V.1 – Circuncisão

É sabido que os Egípcios praticavam a circuncisão<sup>343</sup> desde o Império Antigo, pelo menos<sup>344</sup>. Ainda que as referências ao acto sejam escassas, muito «por decoro e respeito pela intimidade»<sup>345</sup>, aparecem mencionadas em alguns textos e representações artísticas. A prática, vista como uma importante medida de higiene, era seguida por grande parte da população e teria uma dimensão ritualística<sup>346</sup>.

Num texto do Primeiro Período Intermediário é dito: «when I was circumcised, together with one hundred and twenty men, there was no thereof who hit out, there was none thereof who was hit, there was none thereof who was scratched»<sup>347</sup>. A referência a um grupo tão grande de indivíduos que se juntam para o momento suporta a concepção ritualística. Porém, a interpretação do generalizado consenso anunciado durante esse delicado momento, não pode ser tão literal para James Pritchard. No túmulo de Ankhmahor, da VI dinastia, podemos observar aquela que é um das primeiras referências à circuncisão da História: enquanto um indivíduo se prepara, agachado, para proceder ao corte do prepúcio com uma faca (de sílex, possivelmente), outro agarra a amedrontada figura [figura 34]. O medo da dor parece efectivamente presente, pois o sacerdote que efectua a operação diz ao seu ajudante: «hold on to him; do not let him feint». Depois de concluída, o jovem circuncidado diz ao assistente para «rub off what is (there) thoroughly», ao que este responde: «I shall make (it) heal»<sup>348</sup>.

---

<sup>343</sup> James Pritchard refere que a palavra egípcia *sꜥb*, exprimia também «circuncisão».

<sup>344</sup> A prática será referida séculos mais tarde nas *Histórias* de Heródoto, afirmando mesmo que se tratava de um hábito originário do Egito.

<sup>345</sup> Em MACHADO, «Circuncisão», *DAE*, p. 204.

<sup>346</sup> Ver FILEN, «Higiene», *OEAE*, p. 135.

<sup>347</sup> Em PRITCHARD (ed.), «Circumcision in Egypt», *ANET*, p. 326.

<sup>348</sup> Idem, *ibidem*.

## V.2 – Aprendizagem para escriba

Como já foi observado, no processo de aprendizagem de um escriba podia-se recorrer, em alguns momentos, a pesadas sovas punitivas. É recomendado, em tom ameaçador, aos candidatos ao ofício:

«Ne laisse pas entendre un son...de ta bouche.

L'écrit est dans ta main; lis-le à voix haute!

Interroge, à toi de ne pas rester inactif!

À toi de ne pas passer un jour à paresser; malheur à toi!

Pénètre-toi des directives de ton professeur, écoute ses instructions!»

Caso contrário: «tu seras battu avec la (force) d'un hippopotame». Era um procedimento que fazia parte da pedagogia de então:

«Et tu m'aurais vu moi-même,

Quand j'étais de classe d'âge.

J'ai passé mon temps avec l'entrave<sup>349</sup>.

C'est elle qui a dompté mon corps.»<sup>350</sup>

O mesmo é confirmado noutro relato: «another message to my lord. I grew into a youth at your side. You beat my back; your teaching entered my hear»<sup>351</sup>.

## V.3 – Cobranças de impostos

Algumas das condições vividas na sociedade do antigo Egito continuam a suceder-se na contemporaneidade, como por exemplo as cobranças difíceis, relativas a impostos. Sobre o tema, escreveu Hermann Junker: «da werden sie von den schreibern herbeigeschleppt beim genick gefaßt und vorwärts getrieben, halb auf dem bauch liegend müssen sie dann dem verwalter ihre angaben machen...hier spricht der stock das letzte wort. So ist es bei der eintreibung von abgaben und steuern in ägypten meist gewesen, von alters her bis in eine unwahrscheinlich naheliegende zeit»<sup>352</sup>. No *Papiro*


---

<sup>349</sup> Pascal Vernus refere que a palavra designa um objecto (de madeira, provavelmente), que era usado para punir a indolência.

<sup>350</sup> Em VERNUS, «Recommandations à l'apprenti scribe», *Sagesses de l'Égypte Pharaonique*, pp. 377-389.


<sup>351</sup> Em LICHTHEIM, «Papyrus Lansing: a Schoolbook», *AEL*, vol. II, pp. 168-174.

<sup>352</sup> Em *Gîza*, vol. III, p. 92.

*Sallier* vemos uma expressiva descrição de um acontecimento semelhante, do qual se releva a acção dos temidos agentes <sup>353</sup> *hk3*<sup>354</sup>.


Esta prática insere-se simultaneamente no ciclo fiscal e na concepção do funcionamento do mundo dos Egípcios. Teoricamente o faraó era não só o responsável pelo normal funcionamento dos fenómenos naturais e do fornecimento dos meios de subsistência, como também o proprietário de toda a terra do Egipto. Afinal, ele era um *netjer aá* («deus grande»), descendente de Ré (sol), Chu (ar), Geb (terra) e Osíris (vegetação e Além), detentor de um grande poder que proporcionava a vida<sup>355</sup> e a prosperidade, algo que ia, posteriormente, legitimar a cobrança de uma percentagem dessa fortuna.

#### V.4 – Fome

A fome ( *hkr*) era uma situação que podia ocorrer com maior ou menor intensidade no Egipto. Sendo uma sociedade totalmente agrícola, a subsistência dependia de um ciclo fluvial anual e, naturalmente, era um problema indesejado não só pela população como pela estrutura governante, já que «prolonged periods of famine, caused by poor inundation, may indeed sometimes have led to a political turmoil and helped to bring about a temporary end to a established order»<sup>356</sup>. Esta situação podia ser uma das mais temidas por todos os Egípcios em geral, uma vez que ela influenciava o respeitado equilíbrio maético que regulava a sua mundividência. Prolongados períodos de fome enfraqueciam a autoridade central e emulavam o desrespeito societário, como ocorreu no período final da XX dinastia que ficou conhecido como o «tempo das hienas, o tempo em que havia fome», fase em que muitos túmulos foram alvo de depredações.

A generalizada preocupação teve eco em diversos textos funerários (sobretudo autobiográficos). Num pequeno texto onde Pepinakht (alto funcionário do tempo de Pepi II), fala de si («bom», «amado» pela sua família) e do seu carácter («never did I

<sup>353</sup> Palavra para o verbo «governar» que também remetia para as diversas hierarquias de poder, desde o chefe da aldeia ao faraó. Ver GARDINER, *Egyptian Grammar* p. 583.

<sup>354</sup> Palavra da qual deriva a medida de peso , *hk3t*?

<sup>355</sup> Esta alargada jurisdição confere um enorme poder ao faraó. Elemento central ao movimento dos ciclos, cujo funcionamento garantia a existência da vida, o faraó era possuidor de um poder que, teoricamente, tinha decisiva influência na manutenção e propagação da espécie.

<sup>356</sup> Em SHAW e NICHOLSON, *The British Museum Dictionary*, p. 95.

say anything evil», ou «never did I judge two brothers in such a way»), ele refere também que «I gave bread to the hungry, and clothing to the naked»<sup>357</sup>. A expressão possui um carácter formalista e é vincada por outros indivíduos, como por exemplo Ibi, um *hatia* (governador) do mesmo reinado.

A fome generalizada era um dos sintomas da calamitosa e dramática época de finais do Império Antigo descrita por Ipu-uer:

«Na verdade, (comem-se) pastos,  
que se ingerem com água,  
pois não se encontram mais grãos, vegetais ou aves.  
Roubam-se (até) os frutos das bocas dos porcos;  
não se dirá mais: “Isto é mais agradável para ti do que para mim”, por causa da fome.»<sup>358</sup>

Com a fome e uma deficiente nutrição, não há sorrisos ou expressões de contentamento: «forsooth, grain has perished on every side. (People) are stripped from clothes, spices (?) and oil. Everybody says: there is none. The storehouse is ruined. Its keeper is stretched on the ground. It is no(?) happy thing for my heart (...) Would that I had made my voice (heard) at that moment, that it might save me from the pain in which I am»<sup>359</sup>.

Podemos observar alguns homens, mulheres e crianças, com aspecto esquelético, afectados pela fome, nos relevos da rampa processional do complexo funerário do faraó Unas (V dinastia). Sentados, alguns apresentam claros sinais de desespero, enquanto outros precisam de apoio para se segurarem<sup>360</sup>.

A fome extrema podia mesmo conduzir a práticas antropofágicas, já durante o Egipto histórico. Num certo documento é referido: «vede, aqui já começaram a comer homens; ora isto não é um alimento normal para os seres humanos onde quer que seja! Mas todo o país morre de fome.»<sup>361</sup> Numa das cartas do *Papiro de Hekanakht* é dito: «“Half life is better than dying altogether”, and they say “the hungry must hunger”. Why, they have begun to eat men and women here.»<sup>362</sup>

---

<sup>357</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. I, §355, p. 161-162.

<sup>358</sup> Em CANHÃO, «As Admoestações de Ipu-Uer», *Doze Textos Egípcios*, pp. 125-146.

<sup>359</sup> Em GARDINER, *Admonitions*, p. 46.

<sup>360</sup> Segundo Carol Reeves, algumas das figuras apresentam infecções cutâneas que indicam patologias causados por *schistosomas*.

<sup>361</sup> Citado por ARAÚJO em «Antropofagia», *DAE*, p. 80.

<sup>362</sup> Em WINLOCK, *Scribners Magazine* 73, p. 295. Porém, o autor refere o carácter metafórico desta referência.

## V.5 – Secas e cheias

Heródoto de Halicarnasso escreveu, no século V a. C., «o Egipto é um dom do Nilo»<sup>363</sup>. A validade da asserção comprova-se ainda nos dias de hoje, pois o país continua a ser um verdadeiro «oásis nilótico» (Jean Vercoutter). Sem o rio Nilo e as suas cheias anuais o território não possuiria a fértil «terra negra» que possibilitava várias colheitas por ano: inundações acima dos 16 côvados<sup>364</sup> ou inferiores a 12 côvados (em média), podiam originar dramáticas situações e fome generalizada<sup>365</sup>. No *Papiro de Petersburgo* 1116b, é dito: «the river is dry, (even the river) of Egypt. Men cross over the water on foot. Men shall need water for the ships and for the sailings thereof. Their course is become a sand-bank. And the sand-bank shall be stream»<sup>366</sup>.

O rio Nilo é o fenómeno mais importante para a vida no país, era considerado o «Senhor dos peixes», «Criador de cevada e produtor de trigo». É por isso natural que se lhe dedicassem hinos e se lhe dirigissem preces para que o seu ciclo fosse constante e satisfatório, pois «se ele tarda, então o nariz fica obstruído, todos os homens ficam na miséria (...) e perecem aos milhões»<sup>367</sup>, e «os *rekhit* diminuem, as tempestades do ano matam-nos e Tebas fica um pântano»<sup>368</sup>. O rio Nilo (ou o deificado Hapi) era por isso origem de felicidade: «aquele que come esqueceu [a fome], a felicidade tombou sobre as habitações, todo o país vibra de felicidade»<sup>369</sup> e «ele é alimento e todos os corações estão doces»<sup>370</sup>.

Por outro lado, uma cheia excessiva também era negativa para as «duas margens». Um desses momentos deu-se durante o reinado de Osorkon II (no Baixo Egipto): «this land was in is power like the sea, there was no dyke of the people to withstand its fury. All the people were like birds upon its (...) all the temples of Thebes

---

<sup>363</sup> Como bem observa Gwyn Griffiths, «when the greek historian Herodotus referred to Egypt as “a gift of the river”, he had in mind only the part of Lower Egypt to Lake Moeris, which he regarded as formed by sedimentation through the action of the Nile. Popular misinterpretation often applied this remark to the whole of Egypt, in a wider sense, and this view is not intrinsically wide of the mark», em «Myths: solar cycle», *OEA*, p. 476.

<sup>364</sup> Como se sucedeu durante quase um século, nos finais do Império Médio. Registos em Semna indicam cheias com níveis de 4 a 9 metros acima deste limite, ilustrando o quanto o poder do rio podia ser temido.

<sup>365</sup> De resto, os Egípcios não entendiam a origem e a «mecânica» das cheias, atribuídas à acção de Nun que enchia o caudal e os poços a partir da sua caverna subterrânea. Tal só foi totalmente compreendido no século XIX da nossa Era.

<sup>366</sup> Em GARDINER, «New literary works from Ancient Egypt», *JEA* 1, p. 103.

<sup>367</sup> Em ARAÚJO, «Hino ao Nilo», *Mitos e Lendas*, pp. 103-110.

<sup>368</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>369</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>370</sup> Idem, *ibidem*.





were like marshes»<sup>371</sup>. Como consequência, o ano subsequente podia trazer não apenas a fome, mas também outros problemas ligados à destruição de casas e bens.

## V.6 - Doenças

Situações muito temidas pelos Egípcios, as doenças eram entendidas em primeira instância como resultado das acções de poderes hostis, e por esse motivo os tratamentos para a maioria das enfermidades consistiam tanto em crenças mágicas, como em procedimentos concretos.

Os Egípcios eram assolados por diversas doenças. Algumas eram identificadas correctamente quanto à origem, outras nem tanto, mas na maioria são enfermidades que ainda hoje apoquentam a Humanidade. Por evidente falta de meios, os antigos Egípcios não conseguiram identificar bactérias ou vírus. No entanto, lograram compreender que algumas doenças se propagavam pelo ar, outras pelo consumo de água: «the ladder to the side of Re is put together for you among the gods, who remove the pestilence of the streams so that you may drink water from them.»<sup>372</sup>

Alan Gardiner traduz  *iꜥdt rnpt*, por «praga anual»<sup>373</sup>. Apesar de se desconhecer a que doença se reportava especificamente, a periodicidade era conhecida e os Egípcios relacionavam-na com o aparecimento de um vento, ou com o começo de determinado período do ano que trazia ventos. O determinativo  era usado para «chuva», ou «tempestade»<sup>374</sup> e aludia à multiplicidade de pontos onde caíam as gotas de água. Metaforicamente, é usado nesta doença conferindo-lhe o sentido de «praga»<sup>375</sup>, ou «pestilência»<sup>376</sup> e associado por essa via às saraivadas da belicosa deusa Sekhmet. Era esta deusa felina que enviava as pragas para o território<sup>377</sup>. Na *História de Sinuhe*, depois do personagem principal contar ao governador do Retenu o porquê de ter saído do Egipto (admitindo o medo avassalador que sentira do monarca: «o meu espírito

<sup>371</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. IV, §743, p. 369.

<sup>372</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 21, pp. 12-13.

<sup>373</sup> Em *Edwyn Smith*, vol. I, p. 473.

<sup>374</sup> Ver GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 485.

<sup>375</sup> Telo Canhão interpreta a palavra como uma metáfora, em que a «praga» se refere à violência generalizada num país em decadência. Ver «As admoestações de Ipu-uer», *Doze Textos Egípcios*, p. 128.

<sup>376</sup> Em FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p. 222.

<sup>377</sup> Em REEVES, *Egyptian Medicine*, p. 22.

vacilou, e o meu coração<sup>378</sup>, que não estava mais no meu corpo, lançou-me para os caminhos da fuga»<sup>379</sup>), o estrangeiro questiona:

«Como será esse país sem ele,  
esse deus poderoso,  
cujo terror se estendia a todos os países estrangeiros,  
como Sekhmet num ano de peste?»<sup>380</sup>

Sekhmet, para além da força e furtividade leoninas que possibilitavam ao faraó «espalhar o medo no coração dos estrangeiros, como um leão selvagem no meio de cabras», «emprestava» ao monarca o bafo quente, elemento imaterial que utilizava para difundir as pestilências:

«Cuidado, atenção, não se aproximem dele,  
Sekhmet, a grande, está com ele,  
está com ele nos seus cavalos, a sua mão está com ele;  
se alguém se aproximar dele,  
o seu corpo será queimado por um bafo de fogo!»<sup>381</sup>

Existiam fórmulas mágicas para tentar desviar o «breath of the plague (*ibd.t*) of the year». Uma delas dirige-se aos emissários<sup>382</sup> de Sekhmet contidos no seu bafo quente: «Retreat murderers! No breeze will reach me so that passers-by (*sw3w*) would pass on, to rage against my face. I am Horus who passes along the wandering demons (*šm3y.w*) of Sakhmet. (...) I will not die on account of you!»<sup>383</sup>

Mas Sekhmet era, simultaneamente, senhora da doença e da cura. Os médicos podiam ser «sacerdotes de Sekhmet» ou «curandeiros»<sup>384</sup>, tentando-se desta forma («fighting like with like»), apaziguar os poderes destrutivos com uma forma de devoção. O mesmo é tentado noutra fórmula para a própria emoção de medo que era instilada pela vinda da praga: «Another protection (*s3w*) against the plague of the year: I am the Horror (*bw.t*) that has come forth (...) from Heliopolis. Men, gods, spirits (*3h.w*) and dead ones keep away from me! I am the horror!»<sup>385</sup>

---

<sup>378</sup> Dado o grande relevo dado ao coração (*ib*), os Egípcios entendiam que o medo expressava-se, também, a partir deste órgão.

<sup>379</sup> Em CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 76.

<sup>380</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>381</sup> Em ARAÚJO, «A batalha de Kadech», *A Guerra na Antiguidade*, I, pp. 98-99.

<sup>382</sup> Não é certo quantos demónios seriam.

<sup>383</sup> Em BORGHOOTS, *Egyptian Magical Texts*, p. 15.

<sup>384</sup> Em SALES, *As Divindades Egípcias*, p. 284.

<sup>385</sup> Em BORGHOOTS, *Egyptian Magical Texts*, p. 15.

## V.7 - Guerras

Há uma grande quantidade de retratos literários e artísticos que ilustram o medo que se sentia em situações de guerra. Como bem observa José das Candeias Sales, os Egípcios não possuíam a feição vincadamente militarista que caracterizou diversas civilizações do Próximo Oriente Antigo<sup>386</sup>. O seu posicionamento geográfico (que lhes conferia um acentuado isolamento face ao perigo de tribos vizinhas instáveis e às potências estrangeiras, sobretudo as asiáticas), e uma auto-suficiência considerável, permitiu o desenvolvimento de um carácter socioeconómico menos beligerante, e de uma agressividade para com o «outro» colocada a um nível mais arquetípico e retórico, do que em belicosidade activa e efectiva.

Porém, a guerra era uma dimensão presente na sociedade egípcia. Ainda que com maior incidência em certos momentos de periclitante estabilidade política, os horrores das chacinas são amiúde gravados pela arte e pela literatura. É o caso do cabo de faca de Guebel el-Arak da Época Pré-dinástica [figura 36]. Produzida numa fase anterior à formação de um governo central, a parte da frente descreve uma luta: os indivíduos sem cabelo surgem armados com maças piriformes e bastões, enquanto os do outro grupo, de cabelo comprido, aparentam estar desarmados. Tratou-se de uma luta desigual entre dois grupos que pode ter relação com os dois tipos de embarcações também representadas.

Já referenciada, a Paleta da Batalha apresenta expressões bem mais eloquentes dos efeitos de conflitos, com vários corpos caídos, à mercê do poder (animalizado) de um futuro monarca, e com destaque para a sevícia felina<sup>387</sup>. Para os outros cadáveres que, aparentemente, jazem inânimes em volta, a batalha não termina aí: abutres atacam à bicada os olhos e os membros dos derrotados, enfatizando o suplício e a tortura.

Efectivamente, nas lutas e nas batalhas não era só a vitória que interessava, mas também a destruição total e a humilhação do inimigo. Os feitos, reais ou não, eram posteriormente cantados para exultar o enorme poder do rei, irresistível, avassalador, invencível. Tamanho poder não tinha limites concretos quanto ao número de inimigos derrotados ou localidades destruídas. De resto, era um poder que se sentia não só pela

---

<sup>386</sup> É disso sintoma o facto de não existir, na escrita egípcia, um termo próprio para «guerra» (o termo *kheruit*, traduzido normalmente por «guerra», é uma palavra que originalmente se referia a «inimigo».) Outro exemplo foi a inexistência de um exército profissional, permanente e organizado, até ao Império Novo.

<sup>387</sup> Cf. a imagem da capa do presente volume.

força (de proporções divinas), mas também pelo medo que atacava o coração dos adversários. Na «Estela Poética de Tutmés III» é dito:

«I put your authority and fear of you in all lands,  
and dread of you as far as the four supports of heaven.  
I increased awe of you in every body.  
I tied up the Nubian nomads by tens of thousands and thousands,  
and the northerners by hundreds of thousands of captives.  
I made your enemies fall under your feet  
so that you could crush the contentious and deceitful,  
(...)  
They heard your battle-cry and hid in holes.  
(...)  
There will be no rebel against you in what heaven surrounds.»<sup>388</sup>

O poema consiste numa «narração» de Amon-Ré, que se dirige a Tutmés III como seu aliado: «there is no tone who can draw his bow among his army, (...) because his strenght is so much greater than (that of) any king who ever existed» e «there is no tone that saves himself from him; he makes a slaughter among his enemies, the Nine Bows likewise»<sup>389</sup>. Como refere Anthony Spalinger, «mystification is the necessary cement that is employed by great generals in order to bond the twin-opposed factors of love and fear in his warriors. Fear through harsh sanctions, including death»<sup>390</sup>.

Uma impressionante representação de guerra pode ser vista no túmulo do funcionário Anti (Império Antigo), em Dechacha: as figuras com cabelo comprido sucubem frente a um grupo armado. Uma está prestes a tombar com sete setas cravadas no corpo, às quais se junta um golpe no pescoço do que parece ser uma maça piriforme composta. Diversas figuras caem impotentes ao longo das linhas, excepto na última, onde numa fila de cativos se encontram diversos elementos imobilizados (incluindo uma criança) e guardados por uma figura armada<sup>391</sup>.

A violência (e a sua representação) tinha uma presepça relevante na Antiguidade pré-clássica. Segundo Margaret Ann Judd, que efectuou um estudo sobre violência traumática em sociedades núbias, a grande maioria dos vestígios de humanos adultos estudados (sobretudo masculinos, mas não só), apresentavam indícios de múltiplos

---

<sup>388</sup> Em NEDERHOF, «The Poetical Stele of Tuthmosis III», pp. 1-3.

<sup>389</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. II, §792, pp. 310-311.

<sup>390</sup> Em SPALINGER, *War in Ancient Egypt*, p. 102.

<sup>391</sup> Ver PETRIE, *Deshasheh*, fig. 14.

traumas provocados por violência letal e não letal<sup>392</sup>, ilustrando a forte presença que esta deveria ter na vida das pessoas.

Algumas das mais espantosas cenas de batalhas podem ser vistas nos relevos dos templos de Karnak, Lucsor, Abu Simbel ou Medinet Habu. A batalha de Kadech, por exemplo, foi registada nas suas diversas fases, numa escala épica, com um grande ênfase dada a representações de mortos e feridos, relevando dessa forma o aspecto cruel dos confrontos.

As figurações de massacre ritual do inimigo, como a que vemos na parede sul do vestíbulo do templo funerário de Pepi II (Império Antigo), fazem parte do *corpus* de representações mais comuns em toda a história do antigo Egipto [figura 37].

Os inimigos podiam também ser desmembrados, inclusivamente depois da morte, com o corte de mãos e de falos a integrar, para fins contabilísticos, e juntamente com os restantes prisioneiros, o espólio da batalha<sup>393</sup> (tipo de representações que surgem logo na Paleta de Narmer). Numa representação em Medinet Habu vemos um grupo de líbios capturados que aguarda, enquanto um funcionário vai contando as mãos e os falos cortados, colocados em pilhas, perante Ramsés III [figura 39].

Por vezes os cadáveres eram publicamente expostos: «he (pharaoh) slew with his own weapon the seven princes, who had been in the district of Tikhsi, and had been placed head downward at the prow of his majesty's barge (...). One hanged the six men of those fallen ones, before the wall of Thebes; those hands likewise.»<sup>394</sup>

Uma das batalhas contra os Núbios ficou gravada numa das paredes do templo funerário de Medinet Habu. Estes são exortados a cederem o seu país ao faraó: «thou givest to me the land of Kush»<sup>395</sup>. Mas a incitação é na realidade uma inexorável exigência perante o castigo faraónico. E este podia ser pesado:

«Woe to Libyans, they have ceased to live (...)

In a single year were the Tjehenu burned! (...)

By his word their villages were ruined»<sup>396</sup>

A derrota do inimigo, por vezes, não podia ser apenas no campo militar. Para recuperar o domínio sobre a Núbia, e torná-lo duradouro, Senuseret III levou a cabo

---

<sup>392</sup> Em JUDD, *Trauma and Interpersonal Violence*, p. 266.


<sup>393</sup> Cf. *Medinet Habu*, vol. I, fig. 19: Ramsés III, na pose de ataque habitual, depara-se com um conjunto atabalhado de figuras. Alguns aparentam estar ainda vivos e feridos, enquanto outros já não têm as mãos.

<sup>394</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. IV, §797, pp. 407-408.

<sup>395</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. IV, §137, pp. 80-81.

<sup>396</sup> Em LICHTHEIM, «The Poetical Stela of Merneptah», *AEL*, vol. II, pp. 73-78.

pelo menos quatro campanhas militares ao local, construindo fortalezas em Buhen e em Semna (ficou reconhecido, na posteridade, como o grande «pacificador» do local). Numa dessas incursões, ficou registado: «I captured their women, I carried off their subjects, went forth to their wells, smote their bulls; I reaped their grain, and set fire thereto»<sup>397</sup>. Não era suficiente vencer, era necessário destruir laços familiares, estruturas de habitação, alimentos e reservatórios de água, enfraquecendo as sociedades e dando terríveis e temíveis exemplos a outras comunidades recalcitrantes.

Os «afortunados» sobreviventes tornavam-se  *skr.w-ḥnh*, expressão traduzível por «cativos», que eram encaminhados para o Egipto para se tornarem mão-de-obra servil<sup>398</sup> em obras públicas ou outros serviços.

Como se pode constatar no registo de Senuseret III, as mulheres eram igualmente capturadas ou mortas. Kamés, séculos mais tarde, refere isso mesmo: «I overthrow him, I destroyed his wall, I slew his folk, I caused his wife to go down to the river-bank»<sup>399</sup>. Numa inscrição do reinado de Ptolomeu IV, em Tod, ficou gravado, como uma das consequências da acção do deus bélico Montu:

«Vos princes seront ses serfs,  
vos humbles sont destines à son ergastule.  
Vos femmes seront ses domestiques [et]  
vos enfants seront ses sujets qui vos dévoreront.»<sup>400</sup>

Numa representação de um assalto a uma fortificação, datada da XIX dinastia e oriunda da parede sul da primeira sala hipostila do templo de Karnak, observamos uma série de figuras ainda no interior das muralhas. Aparentemente, os soldados defensores abdicaram já de uma acção mais aguerrida estando alguns a pedir clemência aos atacantes ou às divindades. No interior do perímetro defensivo estão algumas mulheres, enquanto outras são ainda erguidas numa desesperada tentativa de as salvar dos atacantes<sup>401</sup>.

<sup>397</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. I, §658, p. 296.

<sup>398</sup> A guerra, sobretudo no Império Novo, era uma das principais vias pela qual chegavam escravos ao Egipto. A prática da escravatura só foi realmente difundida neste período, muito por consequência das sucessivas vitórias militares no estrangeiro. Ver CAMACHO, «O escravo egípcio», *Revista de la Sociedad Uruguaya*, pp. 6-16. Contudo, como vimos em *Desheshah*, fig. 4, essas situações já se verificavam no Império Antigo.


<sup>399</sup> Em GARDINER, «The Carnarvon Tablet», *JEA* 3, p. 107.

<sup>400</sup> Em ROQUE, «Notes sur le dieu Montu», em *BIFAO* 40, p. 41.

<sup>401</sup> Ver LEPSIUS, *Denkmäler*, vol. III, figura 145 c.



## Capítulo VI – O TEMOR DA MORTE

Os antigos Egípcios concebiam a morte (  $m(w)t$ ) como um momento de passagem para outro tipo de existência, um momento de continuidade mediante uma transformação que iria permitir ao defunto existir noutra dimensão<sup>402</sup>, distinta da anterior essencialmente pela sua intemporalidade e imutabilidade<sup>403</sup>.

Ao contrário das concepções ocidentais contemporâneas, os Egípcios não distinguiram formalmente a vida da morte. Esta era um dos principais (senão o principal) focos de atenção das suas acções, desde os gestos quotidianos que, em maior ou menor proporção, os integrava socialmente no seu modelo de vida, até à relação que, teoricamente, tinham de manter com os defuntos, prestando-lhes o culto devido para garantir a sua existência no Além. Havia por isso uma maior ligação e proximidade entre ambas as dimensões<sup>404</sup>. No entanto, a morte era uma perigosa interrupção, sendo encarada como «uma injustiça, algo que de modo nenhum se afigura na ordem natural das coisas»<sup>405</sup>, tendo sido «introduzida» pelo mitológico fratricídio de Osíris por Set.

Diversas referências apresentam a «passagem» como um momento afortunado. Sinuhe, depois de muitos anos a viver no estrangeiro, exprime a preocupação, não sobre a morte, mas de que esse «feliz acontecimento»<sup>406</sup> ocorresse naquele local e não no «seu» Egipto.

A «canção de harpista» apresentada na estela funerária do funcionário Iki (Império Médio), é dedicada ao momento:

«O Tomb, you were built for festivity,

You were founded for happiness!

The singer Neferhotep, born of Henu.»<sup>407</sup>

Em boa medida, a vida no Além seria a continuação da vida que o defunto levava anteriormente. Necessitavam de comer e de beber, entre outras coisas, para continuar a existir, mas não sofriam de doenças e outras situações desagradáveis pelo que, pelo menos para os membros das elites, essa vida eterna seria vista como

<sup>402</sup> Em SOUSA, *Iniciação e Mistério*, p. 177.

<sup>403</sup> Em SOUSA, «Morte», *DAE*, pp. 584-585.

<sup>404</sup> Sobre a morte como principal produtor de cultura, ver ASSMANN, *Death and Salvation*, pp. 1-20.

<sup>405</sup> Em SOUSA, *Iniciação e Mistério*, p. 177.

<sup>406</sup> Em LICHTHEIM, *AEL*, vol. I, p. 228. Cf. CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 82: o autor relaciona aqui a expressão «feliz acontecimento» com o apaziguamento da divindade que havia incitado a sua fuga para fora do Egipto, diferindo por isso da interpretação de Miriam Lichtheim.

<sup>407</sup> Em LICHTHEIM, *AEL*, vol. I, p. 194.



agradável, confortável e aprazível de ser «vívda», pois perpetuaria a desigualdade social verificada em vida. No entanto, como alerta Vazquez-Presedo, o observador actual consegue captar as imagens artísticas e literárias, declarações mais ou menos formalizadas das perspectivas e crenças sobre o acontecimento, mas inevitavelmente falha na compreensão dos verdadeiros sentimentos que as motivam, ou que estão por trás dessas construções<sup>408</sup>, que por seu lado foram dinâmicas e fulcrais ao longo da história faraónica.

Por exemplo, em túmulos construídos a partir do Império Médio surge muitas vezes a seguinte inscrição, destinada aos visitantes: «Ó vós que amais viver e odiais morrer.»<sup>409</sup> Mesmo em momentos históricos do Império Novo, durante uma das fases mais enaltecidas por muitos historiadores, o aumento de relatos cépticos e receosos sobre a existência depois da morte revelam um interessante contraste entre a expansiva estrutura religiosa oficial e crença individual.

Mas os justos, pelo menos, podiam considerar a existência no Além com menos temor e desconfiança que aqueles que não observavam os princípios morais e religiosos. Um harpista do tempo de Horemheb, chamado Neferhotep, descrevia assim o local:

«Now that he is a god that liveth forever,  
And is exalted in the West,  
That they may become a remembrance for posterity, (...)   
There is none that girdeth himself against his fellow.  
This land that has not its opponent,  
All our kin rest in it since the time of first antiquity.(...)   
One says “welcome safe and sound”  
To him who has reached the West.»<sup>410</sup>.

Em certas situações extremas, de desespero, a morte podia mesmo ser desejada: «O my soul who art too stupid to ease (?) misery in life and yet holdest me back from

---

<sup>408</sup> Em *Elemente des Schreckens*, p. 64. Vale a pena reintroduzir o contraste entre emoção vívida, sentida, proveniente dos sentidos e processada neurobiologicamente, e as construções de natureza variada que vão, no caso do Egipto antigo, preferencialmente de encontro a uma concepção global, de índole religiosa e antropológica, que molda, sintetiza e comprime, dentro dos seus limites, a expressão dessa emoção que possui, necessariamente, uma natureza diferente e mais individualizada. Sobre esse contraste, diz Friedrich Nietzsche: «enquanto que o restante povo dos filósofos recusa o testemunho dos sentidos porque estes mostravam pluralidade e modificação, ele (Heráclito) recusou o seu testemunho porque mostravam as coisas como se tivessem duração e unidade. Os sentidos não mentem (...) de forma nenhuma. O que nós fazemos do seu testemunho, isso é que introduz a mentira, por exemplo a mentira da unidade, da realidade, da substância e da duração.» Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, p. 36.

<sup>409</sup> Em MÜLLER, «Afterlife», *OEA*, p. 36.

<sup>410</sup> Ver LICHTHEIM, «The Songs of Harpers», em *JNES* 4, p. 197.

death ere I come to it, sweeten the West for me.»<sup>411</sup> No «Conto do Camponês Eloquentemente», quando Khuenanupu, cansado de apelar ao governador Rensi, desiste das suas intenções, este ordena que o tragam de volta para o recompensar. Aquele, pensando que o esperava um grande castigo, desabafa, amedrontado, comparando a morte à vontade de beber pelo sedento, ou de leite por uma criança: «a thirsty man's approach to water, an infant's mouth reaching for milk, thus is a long-for death seen coming, thus does his death arrive at last»<sup>412</sup>.

Estes dois exemplos constituem excepções à superior vontade de viver a vida e atrasar, tanto quanto possível, o dia da morte<sup>413</sup>. Na verdade, como observa Hermann Kees, no tradicional arquétipo da morte esta sucedera-se de forma involuntária (e na sequência de um acto maligno): «wenn auch Osiris nach ägyptischer auffassung sein Dasein im Jenseits nu reinem Unglück verdankt, und er unfreiwillig oder gar widerwillig in die Unterwelt hinabsteigt»<sup>414</sup>.

No diálogo que o homem mantém com a sua «alma», em que lhe expressa a vontade de morrer, é o *ba* que o «chama à razão»: «if you thinkest on burial, it is a sad matter; it is a bringer of weeping through making a man miserable; it is taking a man from his house, he being cast upon the high ground; nevermore wilt thou go up that thou mayest see the sun»<sup>415</sup>.

A morte cessa a tangível e quotidiana vida no Aquém. Do Além não chegam notícias sobre o tipo de existência e natureza dos locais onde esta decorre. Trata-se de uma ignorância profunda que podia gerar medo, e especialmente grande ansiedade a essa dimensão desconhecida<sup>416</sup>, e que ficou gravada no túmulo de Antef:

«A generation passes,  
Another stays,  
Since the time of the ancestors.  
The gods who were before rest in their tombs,  
Blessed nobles too are buried in their tombs.  
(Yet) those who built the tombs,  
their places are gone,

---

<sup>411</sup> Ver FAULKNER, «The Man Who Was Tired of Life», *JEA* 42, p. 27.

<sup>412</sup> Em LICHTHEIM, *AEL*, vol. I, p. 182. Ver também CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 123.

<sup>413</sup> «From all periods there are sayings suggesting that a long life was seen as the highest good on earth», em MÜLLER, «Afterlife», *OEA*, p. 36.

<sup>414</sup> Citado por Vazquez-Presedo, *Elemente des Schreckens*, p. 65.

<sup>415</sup> Em FAULKNER, «The Man Who Was Tired of Life», *JEA* 42, p. 92.

<sup>416</sup> Cf. distinções sobre diferentes medos, de Stanley Rachman, na Introdução do presente volume.

What has become of them?  
 (...) Their walls have crumbled,  
 Their places are gone,  
 As though they had never been!  
 None comes from there,  
 To tell their state,  
 To tell their needs,  
 To calm our hearts,  
 Until we go where they have gone!  
 (...) Do your things on earth as your heart commands!»<sup>417</sup>

São inúmeras as referências culturais que apresentam o Além como um sítio delicioso e encantador. Mas como vimos, o contrário, que no fundo constitui uma «dúvida razoável», também se verifica, como no capítulo 175 do «Livro dos Mortos»: «o Atoum, comment se fait-il que je doive être amené dans un désert, qui n'a pás d'eau, qui n'a pás d'air, qui est très profond, très obscur, et tout à fait illimité»<sup>418</sup>. Aqui, a expressão dissemelha-se com aquelas mais firmemente radicadas na crença oficial.

A viúva de Nefersekheru (reinado de Ramsés II), exprime os seus lamentos e desesperança sobre o Além (uma visão com algumas semelhanças com a anterior):

«The house of those in the West  
 is deep and dark.  
 There is no door, no window in it,  
 no light to brighten, no north wind to refresh the heart.  
 The Sun does not rise there.  
 They lay forever in sleep  
 because of the darkness, even in the daytime (?)  
 (...) He rests in his lonely place,  
 and eternity is with him in darkness»<sup>419</sup>.

Não será motivo de admiração que a literatura funerária<sup>420</sup> constitua o género dominante entre os textos egípcios que chegaram até nós<sup>421</sup>. Não obstante a ausência de uniformidade formal, certos textos, ou conjuntos de textos (como os capítulos do «Livro

<sup>417</sup> Em ASSMANN, *Death and Salvation*, p. 120.

<sup>418</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, p. 261.

<sup>419</sup> Em ASSMANN, *Death and Salvation*, pp. 114-115.

<sup>420</sup> Textos oriundos de paredes de túmulos, de templos, ou de outros objectos (como papiros) colocados no interior dos sepulcros, e que têm como objecto a vida após a morte.

<sup>421</sup> Em LESKO, «Funerary Literature», *OEA*, p. 570.

dos Mortos»), funcionavam como verdadeiros guias para os caminhos e os perigos que iam surgir no percurso que o morto teria de fazer depois de morrer. Daí resultavam diferentes medos, objectivados em certas preocupações mais específicas (a preservação do corpo), ou mais gerais (reflexos de medos concretos, do quotidiano).

Um elemento fundamental na crença de vida *post-mortem* é a necessidade de preservação do cadáver. Tentava-se evitar, da melhor forma, a sua putrefacção ou desmembramento<sup>422</sup>. A crença esteve presente entre a população do território muito provavelmente desde tempos pré-históricos<sup>423</sup>, e cruza a acção do clima seco do país (mumificação natural) com um significado religioso. Efectivamente, os defuntos eram inumados no deserto, na temida e desolada «terra vermelha»<sup>424</sup>, enquanto que a vida se processava no fértil e «negro» vale nilótico. Acreditando que o *ka* do defunto só podia regressar à Terra e usufruir das oferendas dos vivos se o seu corpo estivesse devidamente preservado, os Egípcios foram desenvolvendo a técnica ao longo dos séculos. Por outro lado, se essa atenção, por parte dos vivos, não fosse prestada, os *akhu* podiam regressar (mesmo depois de sofrerem a «segunda morte»), para aterrorizarem os vivos. É um desses espíritos que tem a princesa de Bakhtan dominada quando lá chega o enviado do faraó: «Bentrech estava possuída por um espírito de tamanho poder que ele próprio nada podia fazer contra ele»<sup>425</sup>. Para além disso, acreditava-se que os espíritos podiam trazer pesadelos ou fazer adoecer os dormentes<sup>426</sup>.

Durante a arquetípica luta fratricida entre Osíris e Set, o segundo tenta livrar-se definitivamente do irmão desmembrando-o e enviando as diversas partes do corpo para diferentes locais do país. Poderá este acto ser um eco da acção predatória de certos animais sobre os cadáveres desprotegidamente inumados nas orlas do deserto, tanto em tempos mais antigos, como pelos egípcios comuns que não tinham acesso a túmulos? A preservação do corpo, para os membros das elites, era um acto minucioso, moroso (a preparação podia durar entre quarenta a setenta dias, consoante o tipo de tratamento), e ritualmente complexo, demonstrando a importância desta crença particular na concepção da vida eterna.

---

<sup>422</sup> Não existem representações de esqueletos, ou de corpos em putrefacção em túmulos egípcios. Para Geraldine Pinch, isto era um sintoma da «fobia generalizada» dos Egípcios pelo processo de decomposição corporal.

<sup>423</sup> Os vestígios humanos mais antigos são datados da Época Pré-dinástica.

<sup>424</sup> Apesar da indicação cromática, o «vermelho» para os Egípcios incluía outras cores como laranja, cinzento ou amarelo, e tonalidades destas.

<sup>425</sup> Em ARAÚJO, «A Princesa de Bakhtan», *Mitos e Lendas*, pp. 243-247.

<sup>426</sup> Em PINCH, *Egyptian Magic*, p. 149.

Apesar dos avanços técnicos, o medo que o cadáver se decomposesse persistia e recorria-se à magia para tentar evitá-lo. Havia fórmulas mágicas feitas para tentar impedir essa desfragmentação, nomeando as partes do corpo pela importância que tinham para a manutenção do conjunto: «for every burning, every heat, every fire that thou makest today, thou shalt make them in the heart, the lungs, the liver (?), the spleen, the womb, the great viscera, the little viscera, the ribs, the flesh, the bones, in every limb, in the skin of N. born of N. until she follow (?) N. born of N. to every place in which he is.»<sup>427</sup>

O medo da perda da cabeça era um dos mais comuns e diversas fórmulas mágicas foram elaboradas para tentar escapar a tal situação, como a do capítulo 43 do «Livro dos Mortos»: «Je suis le Grand, fils du Grand, l'Incandescent, fils de l'Incandescente, à qui a été redonnée sa tête après qu'elle eût été tranchée. On n'enlèvera pas à Osiris sa tête, on ne m'enlèvera pas ma tête. Je suis reconstitué, je suis rajeuni, je suis revigore; je suis Osiris, maître de l'éternité.»<sup>428</sup> A importância dada à cabeça, neste sentido, pode estar relacionada com a visão dos mortos como seres mumificados e dormentes, mesmo na outra vida. Adornos podiam ser decorados com figuras de Bés ou Taueret, ou os descansos de cabeça com o referido capítulo 43 do «Livro dos Mortos». Durante o Império Antigo (IV dinastia) difundiu-se a prática de criar «cabeças de reserva», em calcário branco ou argila, com a finalidade de as manterem perfeitamente conservadas, reproduzindo o mais fielmente possível os traços da personalidade do defunto, de maneira a que o seu *ka* a pudesse facilmente reconhecer quando voltasse para a ocupar.

Por medo das consequências nefastas, outras situações estavam previstas e resolvidas por antecipação. No espírito de outros casos mais conhecidos, como os apagamentos do nome de Amon por devotos de Aton, e vice-versa, figuras ou nomes eram eliminadas, total ou parcialmente, para procurar evitar a presença das figuras a que se reportavam no túmulo [figura 40].

O Além, ou Duat, era considerado, em diversas ocasiões, como um mundo muito perigoso. A partir do Império Médio, sobretudo, aparecem descrições mais concretas que revelam aspectos muito terríficos da existência e do clima que aí se podia encontrar, como por exemplo «o miar desesperado dos gatos, o inquietante zumbir das abelhas, o agourento silvo das serpentes, as sonoridades amplificadas das emissões

---

<sup>427</sup> Em GRIFFITH, *The Demotic Magical Papyrus*, p. 25.

<sup>428</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, p. 86.

ruidosas de gases estomacais (arrotos e ventosidades anais)»<sup>429</sup>. Outras vezes, a Duat era um autêntico «contra-mundo» onde, numa lógica de «terra plana», o sol e o defunto passariam andando de cabeça para baixo. Para evitar essa existência pavorosa onde, por força de uma gravidade invertida o defunto se arriscava a comer as suas próprias fezes, este devia recitar o capítulo 189 do «Livro dos Mortos» («Mon abomination, c'est les excréments, et je n'en mangerais pas, et je ne marcherai pas (la tête en bas)»<sup>430</sup>).

Diversas ameaças que podiam surgir no Além eram objectivadas a partir de situações do quotidiano. Para que a vida eterna fosse minimamente aprazível, o defunto teria que possuir «portions alimentaires à Heliopolis: mes portions sont au ciel auprès de Rê, mes portions sont sur terre auprès de Geb; ce sont les barques de la nuit et du jour qui me les apportent de la demeure du grand dieu à Heliopolis, et je réjouis mes intestins quand je prends la barque»<sup>431</sup>. Desta forma evitariam a medonha dieta de fezes e de urina<sup>432</sup>.

Durante o seu percurso até ao tribunal, o defunto tinha de enfrentar um demónio que o podia queimar com as labaredas que cuspia<sup>433</sup>. Por outro lado, um dos membros do séquito de Osíris<sup>434</sup> era a serpente Hetepeskhués, que consumia as «almas» dos inimigos da divindade com o seu temível bafo flamejante.

---

<sup>429</sup> Em ARAÚJO, «Duat», *DAE*, p. 285.

<sup>430</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, p. 274.

<sup>431</sup> Idem, capítulo 53, pp. 90-91.

<sup>432</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>433</sup> Em ALLEN, *The Book of the Dead*, capítulo 27, pp. 112-113.

<sup>434</sup> Osíris é por vezes designado como «Senhor do Terror». Cf. por exemplo fórmula 105 de FAULKNER, *Coffin Texts*, p. 102.



## Capítulo VII – MAGIA E FÓRMULAS MÁGICAS

Ao considerarmos certos aspectos presentes em rituais e fórmulas (e no seguimento de alguns dos exemplos dados no capítulo anterior), deparamo-nos com interessantes remissões a determinadas fenomenologias.

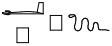
As fórmulas mágicas consistem em formas verbais que devem ser recitadas e acompanhadas de acções específicas, recorrendo por vezes a uma parafernália própria. O desempenho visa colocar em confronto o mágico (ou a pessoa que encomenda os seus serviços), com o seu adversário, potenciando uma ligação ao mundo mítico por intermediário de uma divindade, que por sua vez irá reflectir, legitimamente, sobre as possibilidades, devidamente integradas na acepção cósmica do mundo.

A magia pode ter como finalidade estabelecer relações amorosas entre duas pessoas, conseguir protecção contra indivíduos perigosos (sobretudo *akhus* de falecidos), ou contra o Olho maléfico, contra perigosas visões nocturnas, demónios, perigos que ocorrem nos dias epagómenos, doenças, várias maleitas, ou da própria morte.

Durante a viagem da barca solar pela Duat, a serpente Apopis tenta atacar o deus Ré. Este divinizado ofídeo, materialização simbólica do caos e das forças hostis sobre-humanas<sup>435</sup>, era venerado essencialmente pelo carácter atemorizante que era atribuído à sua acção<sup>436</sup>: aquilo que ela engolia precipitava-se num infundável buraco negro onde se processava a horrível não-existência<sup>437</sup>.

No *Papiro Bremner-Rhind* ficaram reunidas diversas fórmulas que visavam proteger o deus solar Ré e o faraó, verbalizando diferentes maneiras de aplacar o poder e de destruir a criatura. Num desses momentos, por exemplo, um dos membros do séquito solar deveria destruí-la ateando-lhe fogo e, para propiciar o acto, recitar uma fórmula: «get thee back, thou rebel; be thou annihilated! Verily I have burned thee, verily I have destroyed thee, I have condemned thee to all ill, that thou mayest be utterly spat upon, that thou mayest be utterly non-existent.»<sup>438</sup>

---

<sup>435</sup> O seu nome foi interpretado pelos romanos como «Aquele que foi escarrado»,  *pp*, aludindo à sua geração pela saliva de Neith, cuspidas nas águas primordiais.

<sup>436</sup> Em SALES, *As Divindades Egípcias*, pp. 309-403.

<sup>437</sup> Em HART, *Dictionary of Egyptian Gods*, p. 31.


<sup>438</sup> Ver esta e outras fórmulas em FAULKNER, «The Bremner-Rhind Papyrus: III: D. The Book of Overthrowing a Apep», *JEA* 23, pp. 41-53.



Uma fórmula mágica contra pessoas possuidoras do Olho maléfico continha as seguintes indicações: «He (Horus) blinds your eyes, oh all you people, all nobles, all common people, all the sun-folk and so on, who will cast an evil eye against Pediamunnebnestowri born of Mehtemweskheth, in any bad or ominous manner! You will be slain like Apap, you will die and not live for ever.»<sup>439</sup>

Ao procurar impulsionar os poderes enunciados, pela força da palavra, o executante recorria também à imagem para suscitar o acontecimento sobre as entidades representadas<sup>440</sup>. Neste sentido saliente-se a já referida figuração de Set a lançar Apopis a partir da proa da Mesektet, oriunda do *Papiro de Herueben* (XXI dinastia) [figura 41].

Para tentar reforçar os seus efeitos, os Egípcios recorriam também a rituais onde procediam à destruição física do objecto inimigo<sup>441</sup>. A mecânica dos rituais de execração é conhecida graças a explicações como esta: «Tu dessineras tout adversaires de Rê et tout adversaires de Pharaon, vie, santé, force, mort ou vivant, et tout ennemi auquel il peut songer, les noms de leur père, de leur mère et de leurs enfants – de chacun d’entre eux – étant inscrits sur leur poitrine, eux-mêmes ayant été confectionnés en cire et ligotés avec des liens de fil noir; on crachera sur eux, on les piétinera du pied gauche, on les frappera avec le couteau et la lance et on les jettera au feu dans le fourneau du forgeron.»<sup>442</sup>

As fórmulas podiam ser usadas contra doenças<sup>443</sup>, outras maleitas<sup>444</sup>, ou contra animais perigosos<sup>445</sup> e/ou venenosos. Releve-se, nestes processos, o valor atribuído à cor vermelha ( *dšr*), uma vez que a palavra que a indicava era usada para descrever coisas negativas, quentes, secas e prejudiciais<sup>446</sup>, através da associação à incontrolabilidade e perigosidade da ira, ou raiva<sup>447</sup>. Esta era a cor do deus Set, que dominava os desertos e, como tal, eram-lhe reconhecidos respeitáveis poderes: «formule

<sup>439</sup> Em BORGHOUTS, *Egyptian Magical Texts*, p. 2.

<sup>440</sup> Ver SOUSA, «Magia», *DAE*, pp. 536-537.

<sup>441</sup> A forma mais violenta da magia egípcia, na opinião de Christiane Zivie-Coche.

<sup>442</sup> Tradução do *Papiro Bremner-Rhind* 26, 2-4, presente em DUNAND e ZIVIE-COCHE, *Hommes et Dieux en Égypte*, p. 176.

<sup>443</sup> Em BORGHOUTS, «A spell for warding off the breath of the plague of the year», *Egyptian Magical Texts*, p. 14.

<sup>444</sup> Idem, «A headache spell», p. 27.


<sup>445</sup> Idem, p. 59.

<sup>446</sup> Apesar disso, o vermelho podia ser usado para destacar certas palavras «não negativas», e era igualmente a cor da Coroa do Baixo Egito.

<sup>447</sup> No entanto também era associada a elementos de protecção. O dualismo sustenta-se em elementos como o sangue, ou o fogo, e a possível associação destes com a vida e com a morte. Em ROBINS, «Color symbolism», *OEA*, pp. 291-295.

pour le noeud-*tit* de jaspe rouge. Paroles dites par N.: “Tu as ton sang, Isis; tu as ton pouvoir magique, Isis; tu as ta magie, Isis, l’amulette qui est la protection de ce grand dieu, qui reprime celui qui lui cause du tort.”<sup>448</sup> Por estes motivos, os nomes de Set e de Apopis eram sempre registados a vermelho nos papiros, tal como os dias aziagos do calendário.

A quebra dos potes vermelhos, parte de um ritual de oferendas funerárias executado desde o Império Antigo, visava também aumentar a protecção do defunto perante os seus inimigos, pela destruição do simbolismo inerente à cor do objecto<sup>449</sup>. Neste sentido, o escaqueirar de objectos de cerâmica podia ser consagrado a alguém odiado<sup>450</sup>, podendo o objecto ser moldado em formas similares ou alusivas ao destinatário, em cerâmica ou pedra, para o mesmo fim<sup>451</sup>. O método é aludido e instruído numa das fórmulas contra Apopis: «to be recited over an (image of) Apep made with a waxen body and also drawn on a new sheet of papyrus»<sup>452</sup>.

Ligada ao medo da morte, e, concretamente, ao medo de sofrer a «segunda morte», o derradeiro aniquilamento ( *sm3*), estão algumas situações e opções do quotidiano.

Desde o Império Antigo, pelo menos, que os conceitos de bem e de mal estavam bem diferenciados e delimitados<sup>453</sup>, como serão disso eloquente exemplo as diversas «Instruções» que chegaram até aos nossos dias. Conceito central a este discernimento dicotómico, a *maet* consistia no vector mais abrangente da filosofia natural egípcia, e, porventura, o mais importante, uma vez que a observação da «verdade», «justiça» e «harmonia»<sup>454</sup> implicava uma escolha por determinados comportamentos em detrimento de outros em inúmeras situações do dia-a-dia<sup>455</sup>. A tomada de condutas ignaras, «iseféticas», podia influir decisivamente no destino do recém-falecido: um parecer

<sup>448</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, capítulo 176, p. 263.

<sup>449</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 70.

<sup>450</sup> Em JUNKER, *Giza VIII*, p. 37.

<sup>451</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 71.


<sup>452</sup> Em FAULKNER, «The Bremner-Rhind Papyrus: III: D. The Book of Overthrowing a Apep», *JEA* 23, p. 172.

<sup>453</sup> Em ARAÚJO, «*Maet*», *DAE*, p. 526.

<sup>454</sup> Idem, *ibidem*. O autor refere as dificuldades de tradução inerentes ao conceito, que derivam em grande medida dessa aplicabilidade extremamente difusa.

<sup>455</sup> Como exemplo invoque-se o texto e a iluminura do *Papiro de Ani*, no qual, após a chegada do defunto à presença de Osíris para se proceder ao seu julgamento, o julgado começa a confessar-se para que o seu coração seja pesado numa balança onde, simbolicamente, é a pena de *maet* que funciona como medida de referência (a própria deusa está presente). Entre as diversas asserções negativas, é dito: «I have not mistreated cattle», «I have not done any harm», «I have not made anyone suffer», «I have not caught fish in their ponds», ou «I have not neglected the days of meat offerings», em LICHTHEIM, *AEL*, vol. II, pp. 124-132.

positivo de Osíris<sup>456</sup> abriria caminho à sua divinização, enquanto o inverso lançá-lo-ia num temível marasmo, escuro e incerto.

No interior desta conceptualização totalizante, determinados comportamentos foram remetidos para uma categoria particular de avaliação, a que os historiadores da religião e antropólogos designam como tabu, e que Paul Frandsen equipara ao conceito egípcio de  *bwt*<sup>457</sup>. Este foi objecto de problematização e reflexão durante quase toda a história do Egipto antigo, e acabou delimitar os padrões morais aceitáveis, tanto de uma forma geral como regional (cada *sepat* podia ter os seus), pelo menos. Assim, acções ou condutas proibidas eram desejavelmente evitáveis, não só pelo receio de influência no futuro *post-mortem*, como pela nocividade que traria à existência maética da e na sociedade<sup>458</sup>.

Os sacerdotes, por exemplo, sujeitavam-se a períodos de abstinência para acederem aos templos e para desempenharem correctamente as suas funções, e tinham também de observar determinadas regras de purificação. A importância da comida no plano social e, enfim, para a vida, justifica o aparecimento de restrições no plano alimentar<sup>459</sup>: mel, carne de porco ou peixe eram interditos, ocasionalmente ou de forma permanente. Como adverte Douglas J. Brewer, é difícil compreender cabalmente as conotações religiosas atribuídas a certos peixes, devido à falta de informação<sup>460</sup>. No entanto, certas listas mais tardias indicam proibições totais ao consumo de peixes, ou a (seis) espécies concretas (com variações locais)<sup>461</sup>. Assim, trata-se de incorporar determinada realidade num animal, seja uma divindade, ou, por exemplo, uma praga: «quando surge uma seca tórrida e perniciososa, que traz com ela doenças excessivamente desastrosas, e outras calamidades extraordinariamente imprevistas, os sacerdotes escolhem alguns desses animais reverenciados e conduzem-nos às trevas, rodeando-se de silêncio e calma. Primeiramente, tentam atemorizá-los com ameaças. Se a praga persiste, assumem-nos como vítimas e degolam-nos, seja para castigar desta maneira o mau génio, ou simplesmente para fazerem uma grande expiação correspondente a


<sup>456</sup> Que podia ser designado como «Lord of Suffering» (*gmwt*). Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 13, p. 8.

<sup>457</sup> Alan Gardiner traduz para «abomination». Ver *Egyptian Grammar*, p. 564.

<sup>458</sup> Em FRANDSEN, «Taboo», *OEA*, p. 346.

<sup>459</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>460</sup> Com algumas excepções, como no caso do peixe oxirínco (*Mormyrus kannume*) pela sua função no mito osírfaco.

<sup>461</sup> Saliente-se que o determinativo da palavra *bwt* é precisamente , no caso o *Petrocephalus bane*.



kindled (...) like braziers (at the feast) of the Going forth of Sothis. Everyone was burned with fire in the place of [his] crime»<sup>468</sup>.

Maneton terá deixado igualmente a referência à imolação de Bakenrenef por Chabaka, monarca núbio com quem o primeiro havia firmado um pacto de submissão, quebrando-o posteriormente: «Sabacôn, who, taking Bochchôris captive, burned him alive, and reigned for 8 years.»<sup>469</sup>

---

<sup>468</sup> Em CAMINOS, *The Chronicle of Prince Osorkon*, p. 48.

<sup>469</sup> Em WADELL, *Manetho*, p. 167.

## Capítulo VIII – O PODER DA NATUREZA

Num país tão soalheiro como o Egipto, a ausência do grande astro solar nos céus podia ser sentida com particular apreensão, e o seu regresso matinal acompanhado de um alívio:

«Quando tu apareces no horizonte,  
pela manhã, todos te adoram.  
Deixa de haver abatimento  
quando a tua doçura está nos corações.»<sup>470</sup>

Na opinião de Bruce Trigger havia, nas civilizações da Antiguidade, uma reduzidíssima diferenciação entre os fenómenos naturais e sobrenaturais, sendo ambos integrados em mitologias que explicavam a parte visível do ciclo correspondente<sup>471</sup>. O Sol ( $r^{\circ}$ ) como Ré ( $R^{\circ}$ ) era o grande criador do universo, do rio Nilo e das próprias águas primordiais do Nun, a partir das quais outros mitos de criação anteriores se desenvolveram. Reconhecendo essa descendência, os próprios Egípcios se apelidavam de «rebanho»<sup>472</sup> de Ré», prestando-lhe ferveroso culto desde o Império Antigo<sup>473</sup>, pelo menos. A intensidade sensorial do dia, os aspectos benéficos daí derivados (parte dos quais oriundos do domínio extra-sensorial e da vertente metafórica), opõe-se à da noite, que por sua vez é associada a sentimentos mais nefastos, misteriosos<sup>474</sup>, marcando uma dicotomia que se exprime amiúde no contraste entre vida e morte<sup>475</sup>:

«Quando tu desapareces no horizonte ocidental,  
a terra fica na escuridão, como morte.  
Os homens dormem nos seus quartos, com a cabeça tapada.  
Ninguém vê os olhos do outro.  
Podem roubar todos os bens  
guardados debaixo das suas cabeças,  
que eles não darão por nada!

---

<sup>470</sup> Em ARAÚJO, «Hino a Ré-Horakhti», *Mitos e Lendas*, pp. 46-56.

<sup>471</sup> Em *Early Civilizations*, p. 7.

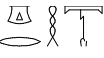
<sup>472</sup> Como explica Barry Kemp, é possível que os Egípcios vissem os bois como um animal relativamente próximo dos seres humanos, pelas dimensões e «dignidade natural». Assim sendo, o «rebanho» não será em referência às ovelhas (conforme sentido mais lato do substantivo português). Ver «Bull», em *Thinking Like an Egyptian*, pp. 47-48.

<sup>473</sup> Na opinião de alguns autores, como Iorwerth Edwards e Luís Manuel de Araújo, a forma piramidal representa uma «petrificação» dos raios solares.

<sup>474</sup> É durante a noite, fase que inverte o percurso do tempo diurno, que Ré concebe o arguto plano que irá ludibriar Hathor, poupando dessa forma muitas vidas humanas (no «Mito da destruição da humanidade»).

<sup>475</sup> Em CAMACHO, «Amon, Ré e a legitimação faraónica no Vale do Nilo», em *Férula* 2, p. 62.

Todos os leões saem das suas cavernas,  
todas as serpentes mordem.  
A escuridão é um manto, e a terra está em silêncio,  
porque o seu criador repousa no horizonte.»<sup>476</sup>

Durante a noite ( *grḥ*), a falta de visibilidade permite o inadvertido avanço de vários perigos, como leões, cobras e outros elementos negativos e temidos, não assentindo o normal estado de alerta. A ausência de Ré compreendia-se: a divindade encontrava-se na Duat a navegar e a lutar contra diversos elementos iseféticos<sup>477</sup>, procurando ressurgir, triunfante sobre os muitos perigos que o assaltavam, no horizonte ocidental, gerando «grande alegria» e gestos de «louvor» pela sua imagem, pelo «grande prestígio» e «poder» emanado. O «amor» que ele instila nos seus adoradores é, contudo, proporcional ao temor que impõe:

«Louvor ao teu *ka* por causa do teu rosto,  
prosternação à medida do teu amor,  
gestos de alegria correspondentes ao teu poder,  
saudação respeitosa para a tua doçura»;

e ainda:

«Saudação respeitosa para ti, senhor do temor reverencial!  
Testemunhamos respeito perante o teu rosto.»<sup>478</sup>

Os eclipses, vindo romper com o ciclo natural do dia e da noite, seriam vividos como períodos de grande ansiedade<sup>479</sup>: «Perished is this land, none there is who meditates upon it; none speaks, none acts. The Sun is veiled and shines not in the sight of men. None can live, when the Sun is veiled by clouds»<sup>480</sup>.

No capítulo 15 do «Livro dos Mortos», vemos uma fórmula laudatória da sua forma, poder e brilho, onde é pedido a Ré que regresse e traga a alegria de volta ao país: «Great illuminer who rises from the Deep, who created his family from the (primeval)

<sup>476</sup> Em ARAÚJO, «Hino a Aton», *Mitos e Lendas*, pp. 97-102.

<sup>477</sup> Nas «Admoestações de Ipu-wer» é dito: «aqueles que não vêm o dia saem sem restrições». Haverá aqui uma alusão a castigos de algum tipo dados a «criminosos» ou, antes, tratar-se-á de uma metáfora à liberdade de acção que esses malfeitores gozariam numa sociedade «às avessas», numa realidade onde, «na verdade, o terror mata!»? Em CANHÃO, *Doze Textos Egípcios*, p. 131.

<sup>478</sup> Em ARAÚJO, «Hino a Ré-Horakhti», *Mitos e Lendas*, pp. 46-56.

<sup>479</sup> Havia a crença que os eclipses totais davam-se porque Apopis havia engolido a barca solar. Em SALES, «Ré», *DAE*, pp. 740-742. Outra crença oriunda do «Mito da destruição da humanidade», refere o episódio do afastamento de Ré (Sol) às costas de Nut, deixando os homens irados e «assombrados» com os seus semelhantes que haviam conspirado contra o deus e despoletado a situação. Ver ARAÚJO, *Mitos e Lendas*, pp. 111-115.

<sup>480</sup> Em GARDINER, «New literary works from ancient Egypt», *JEA* 1, p. 103. O autor afirma na página 101 a possibilidade de esta ser uma referência a uma situação de eclipse solar.

waters, make festive all nomes and cities, when all houses are guarded by his beauty»<sup>481</sup>. Efectivamente, a ansiedade gerada deve-se à importância da luz, várias vezes enfatizada, uma vez que a escuridão impede o reconhecimento imediato das faces conhecidas, ou dos referidos perigos, tornando esses acontecimentos mais susceptíveis de se sucederem e gerando, pela probabilidade da surpresa, maior inquietação.

Sinuhe, quando regressa ao Egipto e se vê perante o faraó, sente-se totalmente desamparado como se estivesse num ambiente nocturno, amedrontado:

«Este deus dirigiu-se a mim amigavelmente,  
mas eu estava como um homem tolhido pela escuridão!  
O meu *ba* enfraqueceu, o meu corpo estremeceu  
e o meu coração desapareceu no meu corpo: eu senti-me desfalecer!»<sup>482</sup>

Na sequência das guerras encetadas por Pié, fundador da XXV dinastia e (re) unificador do Egipto, o *hatíá* Pefnefdibast de Henen-nesut surge perante o monarca núbio trazendo não apenas um valioso tributo (ouro, prata, pedras preciosas e cavalos), mas também uma justificação para a sua anterior infidelidade: fora a escuridão que o havia «transformado»: «hail to thee, Horus (...) The Nether World had seized me, and I was submerged in darkness, upon which the light has (now) shone». O responsável pelo regresso da esclarecedora e clarividente luz foi o faraó: «o mighty king, thou hast expelled the darkness from me.»<sup>483</sup>

É natural que a escuridão fosse um elemento considerado nas descrições menos optimistas sobre a morte, ou sobre a definitiva «segunda morte». É o que se entende pela recitação do capítulo 175 do «Livro dos Mortos» onde vemos um relato pessimista sobre esse universo desconhecido: «O Atoum, comment se fait-il que je doive être amené dans un désert, qui n'a pás d'eau, qui n'a pás d'air, qui est très profond, très obscur, et tout à fait illimité?»<sup>484</sup>

O defunto, como Ré, exige aos deuses do Mundo Inferior que abram os portões e lhe iluminem o caminho, logo na primeira hora:

«Open your gates for me!  
Open wide your gates for me!  
Illuminate for me what I have made!

---

<sup>481</sup> Em ALLEN, *The Book of the Dead*, capítulo 15, pp. 79-87.

<sup>482</sup> Em CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, p. 87.

<sup>483</sup> Em BREASTED, «The Piankhy Stela», *ARE*, vol. IV, §852, p. 430.

<sup>484</sup> Ver BARGUET, *Livre des Morts*, p. 261.



Guide me, ye who came forth from my limbs!»<sup>485</sup>

Ou: «your impediment will be removed by Hathor, for you are the son of Geb. The earth will be illumined for you, the sky shines for you»<sup>486</sup>

Mais à frente, durante a oitava hora, vemos que a escuridão é o estado natural dessa dimensão, onde o defunto pode encontrar uma grande variedade de demónios:

«This god, he is joyful at her voices.

But after he has passed by them, darkness envelops them.»<sup>487</sup>

De resto, a luz é um elemento dador de vida:

«Os teus raios abrem os olhos

levando o deslumbramento aos rostos

cada vez que apareces glorioso.»

E:


«A terra existe graças aos teus raios, (...)

Toda a gente vê, desde que o teu olho direito

Apareceu glorioso pela primeira vez

E que o teu olho esquerdo afastou a sombra do crepúsculo.»<sup>488</sup>

Por estes motivos, a escuridão (que se opunha à claridade), estava ligada ao caos: «O you who brighten chaos and lighten the skies, put the ladder together for me, make a way for me, for I am weary in the Abyss, in chaos, in darkness and in gloom.»<sup>489</sup>

Outro contexto natural que inspira sensações de um certo temor é o deserto ( *dšrt*). Aqui, a explicação é muito mais evidente: inexoravelmente amarrados à faixa fluvial, os Egípcios viviam (e vivem) junto de um dos desertos mais áridos do planeta (a seguir ao deserto de Atacama<sup>490</sup>), e que consiste em terrenos de areia e seixos grossos, sobre camadas de calcário ou arenito. Neste ambiente a vida humana não é possível: não há comida nem formas de a conceber e, principalmente, exceptuando casos específicos (lençóis freáticos) e pontuais (passagem de água das chuvas pelos uadis), não há água. É isso que Sinuhé experiencia durante a sua fuga do Egipto:

«e de repente senti muita sede;

<sup>485</sup> Em HORNUNG, *The Egyptian Amduat*, p.34.

<sup>486</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 44, p. 36.

<sup>487</sup> Idem, p. 265.

<sup>488</sup> Ver ARAÚJO, «Hino a Ré-Horakhty», *Mitos e Lendas*, pp. 46-56.

<sup>489</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 76, p. 78.

<sup>490</sup> Em BUTZER, «Desert environments», *OEA*, p. 385.

eu ardia e a minha garganta estava ressequida.

Disse para mim mesmo: “Isto é o sabor da morte!”»<sup>491</sup>

Para os Egípcios, o deserto podia significar morte e de destruição, sinónimo do perigo, sempre presente, do avanço das esterilizadoras areias sobre os terrenos férteis, as cidades e, enfim, a sua civilização:

«Forsooth, the ship of the [Southerners] has gone adrift. The towns are destroyed. Upper Egypt has become dry.»<sup>492</sup>

No ano 3 do seu reinado, Ramsés II ordena a escavação de um poço junto a um caminho que levava as caravanas reais às minas de ouro da região de Akita (𓆎 𓆏 𓆏), na Núbia, uma vez que as missões vinham redundando em insucesso devido à extrema falta de água e às mortes provocadas: «it was only half of them that arrived there, (for) they died of thirst on the road, together with the asses which they drove before them.»<sup>493</sup>

Quando o funcionário Intef é enviado por Amenemhat I às minas de Hammamat, situadas em local incerto e desconhecido até pelos caçadores, aquele decide apelar às divindades: «I spent 8 days searching this highland; I knew not the place wherein it was. I prostrated myself to Min, to Mut, to (...) Great-in-Magic, (...) giving to them incense upon the fire. The land brightened at early morning (...) Then I found it, the entire army was praising, it rejoiced with obeisance; I gave praise to Montu.»<sup>494</sup>

A falta de água pode levar, mais rapidamente que a falta de comida, à morte. O próprio corpo começa, aos poucos, a assemelhar-se ao cadáver mumificado, pela progressiva desidratação da pele. Essa é imagem utilizada para descrever o processo, no deserto: «there was not found for them their necessary supply of drink, in ascending and descending, from the water of the skins.»<sup>495</sup>

Na fórmula 20 dos «Textos dos Sarcófagos», o consumo de água é entendido como um principais fornecedores de vida: «Geb will open for you your eyes, he will straighten for you your bent knees, there will be given to you your heart (...). There will be bread for your body, water for your throat, and sweet air for your nostrils.»<sup>496</sup>

---

<sup>491</sup> Em CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, p. 75.

<sup>492</sup> Em GARDINER, *Admonitions of an Egyptian Sage*, 2-11, p. 28.



<sup>493</sup> Em BREASTED, «Kubban Stela», *ARE*, vol. III, §286, p. 119.

<sup>494</sup> Idem, «Hammamat inscription of Intef», *ARE*, vol. I, §466, p. 225.





<sup>495</sup> Idem, «Kubban Stela», *ibid.* James Breasted considera que a referência diz directamente respeito à pele como órgão transportador de água.

<sup>496</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, pp. 11-12.

O problema<sup>497</sup> torna-se extremo devido às altíssimas temperaturas provocadas pelo Sol. Tantas vezes reverenciado, os seus efeitos podem também ser abominados.

O clima, a falta de água e de alimentos no deserto, deveria torná-lo num sítio naturalmente evitado pelos habitantes das Duas Terras<sup>498</sup>. Para além disso, neste local cirandavam (sobretudo a Nordeste) Beduínos e outros inimigos (como os Hicsos, que tomaram essa via para invadir e conquistar o país), que de uma forma geral eram impedidos de entrar no país pela sua apetência em «espalhar a desordem e semear a pilhagem»<sup>499</sup>. A forte componente de hostilidade atribuída ao contexto estava já presente, como se verifica pela atribuição dos significados «deserto», «país montanhoso» e «terra estrangeira» à palavra   *h3st*<sup>500</sup>.

Estes aspectos tornavam o deserto numa «terra incógnita», que era por vezes preenchida, na mentalidade egípcia, por demónios e outras criaturas míticas, como as que vemos no túmulo de Bekat III em Beni Hassan [figura 42], ou no túmulo 5 de El Barshah [figura 43]. No primeiro exemplo, o animal mais à direita da imagem é o chamado «animal de Set» (aqui designado por *š3*), acompanhado por outros animais imaginários (mamífero com cabeça de réptil e o grifo)<sup>501</sup>. Importa aqui salientar a ligação destes animais fabulosos ao deserto, aceite por Herman te Velde, e não associar uma conotação negativa aos mesmos apenas por essa característica, pois, como observa o autor, outras divindades de formas fantásticas, como Bés, eram benfazejos protectores de lares.

Porém, a escrita hieroglífica mostra que o animal de Set serviu de ideograma para diversos conceitos negativos e temidos, como «doença» (    *h3yt*), «crise»





<sup>497</sup> Flinders Petrie nota que o consumo de água de um indivíduo no deserto andaria à volta de dezoito litros. No caso das minas no Sinai, a logística da campanha de Amenemhat III era tão grande que teve de ser transportada por barco. Ver *Researches in Sinai*, p. 114.

<sup>498</sup> Depois da morte, o problema estava previsto e a solução prescrita: «may you traverse the deserts with Re, may he cause you to see the places of those who follow desire, may you find the valleys full of water for your washings in your cool water», em FAULKNER, *Coffin Texts*, formula 62, p. 58. A fórmula 64 estava especialmente dedicada a esta questão.

<sup>499</sup> Em RAMOS, «Beduínos», *DAE*, p. 145. No «Mito da destruição da humanidade», os homens que decidiram conspirar contra Ré, ao perceberem que este os iria confrontar, fugiram logo para o deserto. Poderá este ser um eco de semelhantes práticas da parte de transgressores (o que contribuiria para a negatividade da construção)?

<sup>500</sup> Em KEMP, «Desert», *Think Like an Egyptian*, pp. 4-5.

<sup>501</sup> Não obstante os diversos pareceres já formulados, invoque-se a opinião de Louis Keimer, especialista na fauna e flora o Egipto antigo, que considerou o animal de Set como um animal fabuloso.

( *pryt*), «sofrimento» ( *nkṃ*), «rugido» ( *kh3*), ou «ser violento» ( *khb*)<sup>502</sup>.

A figura de Set, a divindade, não obstante ter suportado algumas variações ao longo da longa história egípcia, foi logo, inicialmente, a personificação da oposição à monarquia unificada (assassino de Osíris e perseguidor de Hórus), evoluindo para simbolismos de malignidade e abominação. Nesse processo, foi «relegado» para o deserto (um dos seus epítetos era «O proscrito»), e associado à cor predominante do meio: o vermelho<sup>503</sup>.

Todas as palavras apresentadas no anexo I contêm significados opostos ao da desejada ordem e harmonia que se pretendia para o país. Ao invés, destacam uma característica de fundo, tantas vezes combatida nas «Instruções»: a bestialidade, o que é selvagem e incontrolável. Num fragmento de papiro oriundo da aldeia de Deir el-Medina estão listadas certas características humanas associadas a Set: «red hair, drinks beer and becomes aggressive, attracts women with his passion, and fight murderously with weapons»<sup>504</sup>.

<sup>502</sup> Ver anexo I.

<sup>503</sup> Cf. p. 98 do presente volume.

<sup>504</sup> Em KEMP, «Seth-animal», *Thinking Like an Egyptian*, pp. 51-53.



## Capítulo IX – O PODER DOS DEUSES

O medo de deuses é uma orientação emotiva que surge inúmeras vezes referida nos textos egípcios, merecendo, indubitavelmente, um aprofundado e particular estudo transdisciplinar. Procuraremos, neste breve capítulo, incidir sobre a raiz do relacionamento e os parâmetros gerais que caracterizam e determinam a importância da emoção nesse relacionamento, em alguns casos seleccionados.

Na sua origem, não havia uma divindade que possuisse essa capacidade primordial/principal de incutir medo ou espalhar terror<sup>505</sup>; contudo, tal aptidão adquiriu uma enorme importância nos hinos religiosos<sup>506</sup>, ganhando uma nova dimensão na relação entre o penitente e a divindade.

Toby Wilkinson considera que os primeiros monarcas politizaram a religião para, através dela, reforçarem os laços entre o país recentemente unificado (e, mais precisamente, a elite que o governava), e os seus habitantes, procurando moldar um determinado tipo de relação que privilegiasse os interesses dos primeiros<sup>507</sup>.

Sobre os Egípcios escreveu Heródoto: «são muito piedosos, mais que todos os outros homens»<sup>508</sup>. Afastando-nos da graduação invocada, parece dominar, entre os especialistas, a aceitação de uma interpretação sobre as sociedades antigas (desde as comunidades de caçadores-recolectores às sociedade agrícolas que delas emergiram, como a civilização egípcia), como universos onde não existia uma racionalidade «europeia», «cartesiana», onde se distinguisse categoricamente o natural, o sobrenatural e o social. «Numa cultura arcaica, tudo está fundamentado religiosamente e não se pode separar rigidamente o religioso do profano»<sup>509</sup>, estando todo o universo fundido num mesmo cosmo imbuído da mesma matéria reguladora<sup>510</sup>: homens, mulheres, árvores, animais, pedras, astros ou água eram regulados por uma energia que misturava razão, poder, vontade e emoção. Esta percepção globalizante permitia-lhes conceber a sua mundividência numa estreita ligação aos relatos míticos e às concepções religiosas, podendo explicar os aspectos da vida quotidiana, tanto os mais gerais como os mais

---

<sup>505</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 80. Ou, pelo menos, os conhecimentos actuais não permitem concluir o contrário.

<sup>506</sup> Em ASSMANN, «Furcht», *Lexikon der Ägyptologie* (a partir daqui *LdA*), p. 359.

<sup>507</sup> Em WILKINSON, *Early Dynastic*, pp. 261-262.

<sup>508</sup> Citado por CARREIRA, «Religião», *DAE*, p. 745.

<sup>509</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>510</sup> Em TRIGGER, *Early Civilizations*, p. 87.

particulares, recorrendo à interpretação religiosa e moral dos preceitos e mantendo, apesar disso, uma vertente prática e simples verdadeiramente assinalável.

Desta forma, e considerando que o faraó é, efectivamente, um deus, o medo dos deuses insere-se no campo da teologia política, na medida em que as suas prescrições vão influenciar, e de certa forma regulamentar, a sociedade, a sua economia e a sua cultura. Jan Assmann considera mesmo o medo dos deuses (e do faraó) uma das principais forças de manutenção e potencialização dos princípios organizativos da sociedade egípcia, uma «jet-force» emuladora de sentimentos como a lealdade, a justa medida e, sobretudo, o amor<sup>511</sup>.

O «Mito da destruição da humanidade» começa com uma descrição de um tempo primordial, uma dimensão temporal (e atemporal) anterior à de então, onde Ré, o primeiro monarca, reinava na terra sobre o conjunto de deuses e homens num ambiente de harmonia e convivência sã e ordenada<sup>512</sup>. Mas um dia, os homens revoltaram-se contra Ré, o deus criador, e, por consequência, este decidiu afastar-se da humanidade, retirando-se para longe com os outros deuses, à excepção de Chu, que se manteve a controlar o céu, plataforma que daí em diante ficaria a funcionar como mediadora entre as duas dimensões. Tendo em conta este relato, Jan Assmann considera que o terror divino, tal como é concebido em construções literárias posteriores, não poderia ainda existir nesse momento de «grande pureza» (atribuindo desta forma uma valorização negativa à emoção), ou caso contrário a revolta não teria sido possível<sup>513</sup>. Ainda assim, quando o grupo de homens envolvidos na trama percebe que Ré se iria dirigir a eles, fogem imediatamente, «apavorados» com essa possibilidade: «há, portanto, um pleno entendimento da gravidade, implicações e consequências dos actos praticados. Os homens estão cónscios da debilidade e fraqueza da sua posição.»<sup>514</sup>

O que constrói essa relação para o temente é a cultura produzida pelas elites governantes que assumem a função de mediadoras entre o divino e a humanidade, codificando e simbolizando através do ritual, do culto e da arte (arquitectura ou pintura), e fomentando um afastamento (necessário) para a perpetuação estrutural de determinada sociedade: «der Schrecken ist unerlässlich, um die Distanz zu schaffen und zu wahren

---

<sup>511</sup> Em ASSMANN, «Furcht», *LdA*, p. 360.

<sup>512</sup> Ver SALES, «O mito divino da destruição da humanidade: sentido e significado da clemência divina de Ré», *Hathor*, 3, pp. 31-61.

<sup>513</sup> Em ASSMANN, «Der schrecken gottes», *Behutsames Lesen*, p. 154.

<sup>514</sup> Ver SALES, «O mito divino da destruição da humanidade: sentido e significado da clemência divina de Ré», *Hathor*, 3, p. 38.

zwischen dem Heiligen und dem Profanen, Himmel und Erde, Göttern und Menschen, Herrschern und Beherrschten.»<sup>515</sup> Vejamos em que se baseia essa «construção».

Na apreciação dos traços veiculados pelos primeiros relatos inteligíveis da religião egípcia destaca-se a utilização das formas animais<sup>516</sup>, não para venerar o animal em si, mas sim, como foi referido no respectivo capítulo, adorar as qualidades que eram passíveis de serem consideradas dessa forma (não necessariamente positivas ou negativas). Assim, temia-se Sekhmet pela ira leonina e doenças que propagava, medos desenvolvidos sobretudo pela sua conduta sanguinária no «Livro da Vaca do Céu»: «quando ela voltou (um Olho em forma de Hathor) depois de haver massacrado muitos homens, Ré recebeu-a com alegria, felicitando-a pelo seu sucesso, o que a tornou posteriormente conhecida como Sekhmet, nome que quer dizer a Poderosa.»<sup>517</sup>

Temia-se a serpente pelas venenosas e paralisantes mordidas, o falcão pela sua furtividade, ou o escorpião pelas inadvertidas e letais ferroadas<sup>518</sup>. Progressivamente, as divindades animalizadas vão ganhando formas mais humanizadas e, com elas, características igualmente mais condizentes (como o tamanho e a forma), mas mantendo alguns desses aspectos terríficos. Sekhmet, deusa guerreira e agressiva, responsável pelo envio de pragas, foi posteriormente cultuada pelos seus traços mais amistosos como Sekhmet-Ré-Bastet, ou propiciada como patrona de médicos e veterinários. No entanto, nunca deixou de ser Sekhmet, «A Poderosa», nome que deriva do episódio aludido e que, na opinião de Vazquez-Presedo, marcou o carácter da deusa tornando esse o principal aspecto da sua personalidade<sup>519</sup>. De resto, ela logra possuir características que nada têm em comum com o animal, tornando-se numa entidade que, não obstante incorporar-se, formalizar-se num ser antropomorfo com cabeça de leoa, fá-lo para se identificar com certos traços mas não se limita por eles, tornando-se um ser celestial que abrange atributos distintos.

Sekhmet surge muitas vezes invocada quando se pretende combater e aniquilar os inimigos do faraó:

---

<sup>515</sup> Em ASSMANN, «Der schrecken gottes», *Behutsames Lesen*, pp. 154-155.

<sup>516</sup> Erik Hornung é bastante assertivo sobre a antiguidade do culto a animais: «the care with which these animals were buried and provided with grave goods (durante o Calcolítico) is evidence for a cult of sacred animals or of divine powers in animal form.» E: «there can be scarcely any doubt that in the last centuries of prehistory the Egyptians for the most part worshiped divine powers in animal form. But even in that period there was no pure zoolatry», em *Conceptions of God*, p. 101.

<sup>517</sup> Em ARAÚJO, «Mito da Destruição da Humanidade», *Mitos e Lendas*, pp. 111-116.

<sup>518</sup> Cf. capítulo II, «O poder dos animais» do presente volume.

<sup>519</sup> Em *Elemente des Schreckens*, p. 84.



«I have caused them to see thy majesty like a flame of fire, like the very being of Sekhmet, in her tempest.

I have caused them to see thy majesty as [a fierce-eyed lion, so that thou makest] them corpses in their valleys.»<sup>520</sup>

Ou:

«He is Sekhmet toward him who transgresses his command.»<sup>521</sup>

Talvez por este carácter instável e agressivo, certas passagens destinavam-se a acalmar a sua impetuosidade:

«Sua majestade [Tebas] veio então como *udjat* glorioso,  
para que o Egito fosse organizado por ela com o seu *ka*  
enquanto ela repousa e permanece no Acheru  
na sua forma de Sekhmet, senhora das Duas Terras.»<sup>522</sup>

Ou, para sublinhar/aplacar a fúria quando está deixa de ser necessária:

«O divino santuário está em perfeita ordem,  
e Sekhmet está em festa.

Ré está vitorioso, não há mais inimigos.»<sup>523</sup>

Da mesma maneira, Neit era «A Terrível», ou «A Terrífica», e manteve o seu carácter belicoso e guerreiro (como se comprova pelas flechas que amiúde surge a segurar), mesmo sendo simultaneamente considerada como uma deusa protectora da monarquia (na sua condição de deusa primordial)<sup>524</sup>, ou quando se tornou numa divindade associada ao pacato ofício da tecelagem.

Esta é uma característica interessante dos deuses egípcios: por mais horrível ou hediondo que um deus se revele em certos episódios, têm sempre outra «face» menos terrível; têm, enfim, uma personalidade bastante humanizada pelo reconhecimento dessa ambiguidade<sup>525</sup> que vinca o ser humano<sup>526</sup>.

---

<sup>520</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. III, §117, pp. 57-58.

<sup>521</sup> Em BREASTED, *ARE*, vol. I, §747, pp. 326-327.

<sup>522</sup> Em ARAÚJO, «Hino de Leiden I-350», *Mitos e Lendas*, pp. 66-79.



<sup>523</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>524</sup> A sua protecção podia ser, também, extremamente violenta: «she raised his majesty above millions,/ Appointed him ruler of the Two Lands;/ She place her uraeus upon his head,/ Captured for him the noble's hearts;/ She enslaved for him the people's hearts,/ And destroyed all his enemies.» Em LICHTHEIM, *AEL*, vol. III, pp. 86-89.

<sup>525</sup> Ambiguidade no sentido moral, dimensão que, por sua vez, consiste numa intelectualização, uma racionalização que como vimos difere do registo emocional.

<sup>526</sup> Esta alteração de perspectiva (veneração de formas animais para formas antropomorfizadas), dá-se nos primeiros séculos do período histórico. Na opinião de Erik Hornung tal mudança fica a dever-se a uma nova auto-consciência dos homens que tentam deixar de estar submetidos a forças da natureza

No caso do «Mito da destruição da humanidade», por exemplo, Ré decide castigar os homens pelo comportamento «prevaricador» da ordem maética: a associação e conspiração para derrubar o monarca. Na opinião de José das Candeias Sales a questão de fundo transmitida neste mito está relacionada com a abominável tentativa de romper com a ordem cósmica, e logo da pior maneira: atacando o deus primordial, o seu próprio criador que era, simultaneamente, o rei. O crime desperta a ameaça de extinção dos homens, não fosse o súbito laivo de clemência do deus solar, que intervém de seguida para pôr fim ao morticínio.

O instrumento concretizador da fúria divina é o Olho de Ré: «grande é o terror que reina quando o teu Olho, o Sol, avança contra os que conspiraram contra ti.» Reverenciado tantas vezes, o disco solar era aqui a representação do Olho como elemento de força destruidora da divindade, pelo intenso calor que propagava<sup>527</sup> e que fazia secar a água e desidratar a pele. Como salienta Geraldine Pinch, «olho» ou  *irt*, em egípcio, era foneticamente semelhante (constituía, concretamente, a forma feminina) das palavras «agir» ou «fazer»,  *ir*, o que ilustra a concepção do olho divino como o órgão mais «interventivo» das divindades e, nesse sentido, compreende-se que fosse invocado para actuar quando o próprio equilíbrio do universo estivesse em perigo. Foi o Olho de Atum que iluminou a obscuridade das águas do Nun, auxiliando Chu e Tefnut que se haviam perdido nas trevas. É o Olho que se coloca na vanguarda quando é o momento de Amon lidar com os inimigos:

«É o seu Olho que vence os rebeldes,  
que espeta a sua lança em quem tenta absorver o Nun,  
e faz regurgitar ao monstro Nik aquilo que ele engoliu.»<sup>528</sup>

Durante a viagem nocturna da barca solar, Apopis surge para tentar bloquear a passagem: «or après cette pose de Midi, il tourna son oeil contre Rê, et il (en) résulte un arrêt pour la barque et une grande confusion dans la navigation, (car) il avala coudée 3 palmes du grand flot.»<sup>529</sup> Neste momento, a serpente «hipnotiza» toda a tripulação, que se queda assombrada perante o seu terrível olhar, e certas passagens indiciam mesmo

---

procurando, ao invés, submetê-las integrando-as em novos modelos de compreensão. «From dynamism to personalism», nas palavras de A. Bertholet. Em *Conception of God*, p. 105.

<sup>527</sup> Comparavam-se os raios solares a setas disparadas por entidades divinas que iriam atingir os pecadores.


<sup>528</sup> Em ARAÚJO, «Grande hino a Amon do Cairo», *Mitos e Lendas*, pp. 61-66.

<sup>529</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, p. 142.

que o Olho de Ré é de alguma forma danificado nesse momento<sup>530</sup>. Efectivamente, está atestado em diversos trechos o reconhecimento de um grande e maligno poder ao Olho de Apopis: «Re sets in the western mountain in order to make provisions for those who are in the earth. He shines in the eastern mountain in order to drive him away, *Wnty*, Apopis, whose eye is evil, who should be blinded.»<sup>531</sup> A possibilidade de existir uma catástrofe neste momento da navegação era muito receada e foram elaboradas fórmulas para tentar evitar a temível visão do ofídeo:

«All men,  
all patricians, all plebeians, all people, (...) who will  
throw the evil eye against Pediamon-nebnesut-tauī, son of Mehwet-em-weskhet  
in any evil or bad fashion: you will be slain like  
Apopis, you will be dead and not be alive forever!»<sup>532</sup>

Outras fórmulas para serem usadas contra o vil Olho de Apopis podem ser encontradas em fórmulas dos «Textos das Pirâmides» e dos «Textos dos Sarcófagos» e Joris Borghouts refere mesmo a existência de um ritual que devia ser executado pelo faraó, e que consistia na destruição, com um bastão, de um cilindro que simbolizava esse Olho [imagem 44]. O Olho maligno era um elemento que aparecia adstrito a várias divindades<sup>533</sup> e inclusivamente a seres humanos.

Certos aspectos temíveis podiam adquirir a capacidade de se disjuntarem dos elementos que inicialmente os potenciaram e agirem «por sua conta». As doenças enviadas por Sekhmet podiam tornar-se «independentes» desta e fazer surgir demónios específicos que as transportariam. O Olho que foi enviado pelo deus criador a cumprir uma missão, fica furioso quando regressa e descobre que Atum-Ré já tinha um novo Olho. Irado, este chora lágrimas «de raiva» das quais a humanidade surge<sup>534</sup> e só é aplacado quando a divindade o envolve pelo *uraeus* () conseguindo mitigá-lo porque este elemento se revela mais poderoso: «they are the two large, stately cobras that are on the brow of my Father Atum»<sup>535</sup>.

<sup>530</sup> Cf. BORGHOUTS, «Evil eye of Apopis», *JEA* 59, p. 117.

<sup>531</sup> Citação do «Livro das Cavernas» ([5], 62, V – 63) em *idem*, pp. 118-119.

<sup>532</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>533</sup> A Chu, por exemplo: «(Voilà ce qu')il deviant quand il s'en est allé vers l'oeil de Chou, que ce soit n'importe quel dieu, n'importe quels déesse, n'importe quels poissons (...), tous en totalité, parce qu'ils se sont mis pour moi à plat ventre quand ils m'ont reconnu: c'est la crainte de moi qui les terrifie.» Novamente, a tática usada consiste em tentar inverter os papéis do temeroso com o do temerário.

<sup>534</sup> Esta é a interpretação de Geraldine Pinch, em *Egyptian Mythology*, p. 67. Noutra tradição, a humanidade é criada a partir das lágrimas benevolentes de Ré.

<sup>535</sup> Em ALLEN, *The Book of the Dead*, §17, pp. 87-101.

No «Mito da destruição da humanidade», o Olho identifica-se com Hathor (deusa normalmente amistosa), tornando-se incontrolável e obrigando Ré a recorrer a um ardil para evitar a extinção. O Olho é invocado como entidade autónoma, junto de outras divindades, na disputa contra Apopis: «He is put on the fire and it has power over him in this its name of Sakhmet; its glow is on him in this its name of Glorious Eye; its foe is burnt up and his soul is chastised, his bones are burnt and his members brought to the fire.»<sup>536</sup> No «Decreto de Canopo», do reinado de Ptolomeu III Evergeta, a rainha Berenice é adjectiva «the eye of the Sun and the *uraeus* serpent on its front»<sup>537</sup>.

Designado como *iret binet*, o Olho maligno era das entidades mais temidas, pois também podia pertencer a seres humanos, sobretudo defuntos: «I go out in the night, I go out in the darkness. I find Horus before me and Seth to the right of me; I am (charged) with a mission of the great gods! Oh dead ones, I keep you in check, I cut off a hand, I blind an eye, I close a mouth, I am Horus-Seth!»<sup>538</sup>

Entre os deuses mais temíveis, Set ocupa uma posição especial. Esta divindade, uma das mais antigas do panteão egípcio [figura 45], era originária de Nubt, figurando mesmo na insígnia da respectiva *sepat*. Apesar de sabermos que, num determinado momento da Pré-história, Set se tornou na personificação da oposição mítica, política e social a Hórus, por excelência a divindade da unificação das Duas Terras, não é possível buscar (como bem explica Herman te Velde), no estado actual do conhecimento, a verdadeira origem dessa forte antagonização<sup>539</sup>, pelo menos num sentido histórico uma vez que se trata de uma dimensão mítica, antropológica.

Através da etimologia pouco mais pode ser revelado. Aparentemente os Egípcios sentiam-se relutantes em escrever por inteiro o nome do deus, limitando-se praticamente sempre a colocar o seu estranho animal para o representar<sup>540</sup>. Duas excepções (pseudo-

---





<sup>536</sup> Em FAULKNER, «The Bremner-Rhind Papyrus III», *JEA* 23, p. 173.

<sup>537</sup> Em BIRCH, *Records of the Past*, p. 166.

<sup>538</sup> Em BORGHOOTS, «Evil eye of Apopis», *JEA* 59, p. 147.

<sup>539</sup> Em *Seth, God of Confusion*, pp. 74-80. «Os eventos políticos não criam religiões», no entanto, partindo do princípio que se tratava de uma divindade oriunda de uma das localidades derrotadas nas lutas pré-dinásticas que antecederam a unificação do país, poderá esse enquadramento ter tido influência na negativização política da figura? Pelo menos a historicidade de Set mostra que nem sempre expressou os mesmos significados. Na II dinastia, por exemplo, dois monarcas integraram Set na titulação real (Set Peribsen e Hórus-Set Khasekhamui, este *a posteriori*, numa tentativa de conciliação política entre poderes.

<sup>540</sup> De salientar que Set podia ser representado na forma antropomorfa ou na forma animal. Guent-Ogloueff indica que os mágicos, no Egipto, estavam proibidos de pronunciar o nome de Set, mesmo quando os feitiços se destinavam a aplacar as acções da vil divindade, sendo nestes casos substituído por epítetos. Em «Nomes propres imprecatoires», *BIFAO* 40, p. 127. O conhecimento do nome remetia mentalmente (e emocionalmente?) para a realidade nomeada, pelo que o próprio acto podia ser evitado: «I

etimológicas) das quais Plutarco faz eco: «é o que prova o nome de Seth, que se dá a Tífon, porque esta palavra significa “Força opressora e constrangedora” querendo também dizer com frequência “transtorno”, “recuo”»<sup>541</sup>. Segundo esta tradição, uma das características que distinguia Set era a sua força brutal, o que justificaria a sua associação, nos «Textos das Pirâmides», a fenómenos como trovões ou «rugidos do céu» (☐  ☐   *nḥmḥm*), nuvens escuras (☐  *kri*) ou como ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ *nšni*, um «estar com raiva»<sup>542</sup> que propiciava as tempestades de areia<sup>543</sup>.

No Império Novo ficaram registos dos faraós Seti (I e II), («O que pertence a Set»), e Setnakht («Set é forte»), nomes que, para além de remeterem para as ligações dos monarcas com o Delta Oriental, voltam a frisar um cariz militarista que reconhecidamente marcou as relações com o estrangeiro, durante este período. Na batalha de Kadech, Ramsés II levou quatro divisões militares, uma das quais colocada sob a protecção de Set. Durante este eventos, e a julgar pelo relato faraónico, a sua força era realmente prodigiosa:

«Disparei com a direita, agarrei com a esquerda,  
estava diante deles como Set no seu momento.»

Os Hititas, depois de perceberem a inutilidade das suas investidas contra Ramsés II, concluíram:

«Não é um homem que está entre nós,  
é Set grande de vigor, é Baal em pessoa.  
Os seus feitos não são os de um homem,  
são os de alguém que é único,  
que luta contra cem mil, sem ter soldados ou carros,  
Rápido, fujam dele,  
Para viver e respirar,  
pois os que tentam chegar perto dele,  
ficam com as mãos e os membros paralisados,  
ninguém consegue segurar arco ou lança,  
quando o vê correr na sua direcção!»<sup>544</sup>

---

am he who foretells him when he ascends from the horizon, I am he who puts the fear of him into whoever would search out his name.» Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 75, p. 72.

<sup>541</sup> Em PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, p. 64.

<sup>542</sup> Em MOLEN, *Dictionary of Coffin Texts*, p. 248.

<sup>543</sup> Em ARAÚJO, «Set», *DAE*, pp. 783-784.

<sup>544</sup> Em ARAÚJO, «A batalha de Kadech», *A Guerra na Antiguidade*, I, pp. 91-99. Note-se a associação entre Set e Baal, deus cananitaico.

Tolhidos pelo medo, tal como Sinuhe perante o faraó, os inimigos não conseguem esboçar uma reacção ficando paralisados, «congelados» e incapacitados sequer de fugir.

Durante mítica disputa que manteve com Hórus, Set sentiu-se, a certa altura, ultrajado pela postura dialogante dos deuses, ameaçando de morte toda a Enéade: «tomarei o meu pesado cajado e matarei a todos, um por dia, até que todos estejam mortos.»<sup>545</sup> Aparentemente, a força de Set era tão grande que este não sentia qualquer obstrução em recorrer à violência para com outros deuses. No decurso das diversas contendidas, Set logra arrancar ambos os olhos a Hórus; noutra situação, procura sodomizar o jovem príncipe, gesto «escabroso» e violento que visava desacreditar e retirar poder ao herdeiro<sup>546</sup>. Na fórmula 50 dos «Textos dos Sarcófagos» está descrita mesma possibilidade: «see, Seth has come in his own shape and has said: I will cause the god's body to fear, I will inflict injury on him, I will slaughter him.»<sup>547</sup>

Durante a viagem da barca solar pela Duat, Set acompanha a comitiva para atacar e mitigar os ataques da serpente Apopis [figura 41]. Autores como Hermann Kees e Herman van Voss defendem que terá existido um culto local a Hórus-Set (Heruifi, «O das duas caras») e, talvez ligada a essa figura<sup>548</sup>, vemos a rara «convocação» mitológica de carácter positivo em que este (figurado como Set), utiliza a sua força soberba para domar a gigante serpente e preservar a ordem no mundo. Set era, segundo o próprio, o único deus com força suficiente para repelir Apopis<sup>549</sup>: «sou Set, o mais antigo na assembleia dos nove deuses. Eu mato todos os dias os inimigos de Ré e nenhum outro deus pode fazer isso.»<sup>550</sup> Na opinião de Joris Borghouts, esta crença baseava-se numa equiparação da malignidade entre ambas as criaturas<sup>551</sup>.

---

<sup>545</sup> Em ARAÚJO, «Hórus e Set», *Mitos e Lendas*, 149-161. O «cajado» seria eventualmente os ceptros *djam* ou o *uase* (poder) com que surge representado diversas vezes. Cetros ou hieróglifos, o que os deuses seguravam nas mãos consistia nos seus maiores atributos para o processamento do universo. Set era por vezes referido como epíteto «Poderoso de antepé» (em VELDE, *Set, God of Confusion*, p. 89).

<sup>546</sup> Essa é a avaliação que Luís Manuel de Araújo faz do acto, no que diz respeito ao monarca Neferirkaré. Cf. *Erotismo e Sexualidade no Antigo Egito*, p. 160. A quebra de tabus sexuais (homossexualidade e pederastia) e também de tabus alimentares, acentuava a sua conduta isefética.

<sup>547</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 50, p. 47.

<sup>548</sup> Cf. fórmula contra Olho de Apopis na p. 116 do presente volume, onde este é evocado.

<sup>549</sup> Desejoso de poder viajar diariamente na barca, com os restantes deuses, o defunto atribui-se de grande terribilidade, com a qual afastaria os inimigos de Ré: «those who are in the Sun have not driven me off, those who are in the sunlight are powerless against me, fear falls upon the arms of those who cross the sky daily in his train when they see me gone up, crowned, exalted, spiritualized, equipped, ennobled and divine in this dignity of mine in which I was upon earth among the living.» Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 106, p. 103.

<sup>550</sup> Em ARAÚJO, «As lutas entre Hórus e Set», *Mitos e Lendas*, p. 150.

<sup>551</sup> Em BORGHOUTS, «Evil eye of Apopis», *JEA* 59, pp. 142-145.

Set foi também praticou o desmembramento do cadáver de seu irmão (tornando-se, pelo fratricídio, no responsável pelo fenómeno da morte<sup>552</sup>): este obnóxio e terrível acto alargava o espectro do medo da figura até um período de setenta dias entre a morte e a ressurreição, durante os quais o defunto devia passar por uma série de obstáculos e perigos. Para evitar tais problemas, devia-se repetir a fórmula 163 do «Livro dos Mortos»: «O Âme (des Âmes) dont ne s'émousse pas la volonté de se lever, âme qui se couche dans son corps, lequel repose dans SNHPRGN, viens à l'Osiris N., sauve-le de la puissance du dieu au visage farouche (Set), qui a pouvoir sur les coeurs, qui s'empare des corps, et de la bouche de qui sort un souffle embrasé pour consumer les âmes!»<sup>553</sup> Para além de fraticida, deicida<sup>554</sup>, acreditava-se também que Set era um mutilador de cadáveres.

Não era só pela força bestial que Set era temido: com a sua amoralidade sacrílega e incontrollabilidade podia também recorrer à magia. Num certo momento da contenda, Set desafia Hórus para lutarem em cima de barcos. Caído na água por um erro de avaliação, transforma-se em hipopótamo para tentar abalroar a embarcação hórica. No final, com o trono atribuído a Hórus, Ré-Horakhti decreta que Set deveria ser enviado «para o céu para trovejar e encher os homens de medo»<sup>555</sup>.

Perante tal vileza é natural que a mentalidade egípcia o tenha proscrito para o deserto<sup>556</sup>, onde possuía alguns cultos em locais de passagem de rotas caravaneiras, desde o deserto líbico<sup>557</sup>. Para os Gregos que visitaram e viveram no país do Nilo nas fases mais tardias (período em que conheceu uma acentuada diabolização, sem nunca, ainda assim, ter deixado de figurar na Enéade), Set só podia ter um correspondente na mitologia grega: Tífon o «pai de todos os monstros» e a mais temível criaturas, nas palavras do pseudo-Apollodorus.

O seu grande poder conferia-lhe equivalente terribilidade. No entanto, esta podia voltar-se contra o próprio: «the ill-disposed are warded off for you, Seth is afraid when

---

<sup>552</sup> Em SOUSA, *Iniciação e Mistério*, pp. 188-189.

<sup>553</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, pp. 234-235.

<sup>554</sup> Ou até suicida, como teoriza Herman te Velde, em *Seth, God of Confusion*, pp. 95-96.

<sup>555</sup> Em ARAÚJO, «As lutas entre Hórus e Set», *Mitos e Lendas*, p. 155. Efectivamente, quando Ramsés II se prepara para casar com uma princesa hitita faz um sacrifício a Set (Sutekh) para que este evite manifestar-se e proporcione, assim, bom tempo para o evento. Ver BREASTED, *ARE*, vol. III, §423, p. 185.

<sup>556</sup> Um dos epítetos de Set era *decheret iret*, «o do olho vermelho». O Olho de Set era igualmente muito temido, tanto que, ao contrário de outros Olhos divinos, nunca era usado em fórmulas de protecção contra qualquer outro mal.

<sup>557</sup> Em KEES, *Götterglaube*, p. 23.

he sees you, he discards his strife-making on earth, for the fear of him has fallen on his own body.»<sup>558</sup>

No «Conto do Náufrago» contactamos com uma descrição literária sobre um encontro entre um ser humano e uma divindade. Tal como no «Mito da destruição da humanidade», a primeira reacção à invocativa divina é de profundo e paralisante terror. Após o trovão prenunciador (e, enquanto manifestação, demonstrativa de um grande poder), o náufrago prostra-se no chão, deita-se de barriga para baixo numa pose de total submissão, tapa a cara e aí permanece, com os sentidos subvertidos por um coração inundado de medo:

«Foi então que ouvi um barulho de trovão

e imaginei que fosse uma vaga do Grande Verde,

as árvores estalavam

e a terra tremia.

Destapei a cara e vi que era uma serpente que se aproximava, (...)

Então abriu a sua boca para mim,

enquanto eu permanecia sobre o meu ventre diante dela, (...)

“Tu falas-me e eu não escuto (nada) do que dizes!

Estou aqui diante de ti mas não me reconheço!”»

Comparada com aquele ser humano, a divindade possuía um poder grandioso e altivo:

«Se demoras a dizer-me quem te trouxe para a ilha,

eu farei com que tu te lembres

reduzindo-te a cinzas

e tornando-te invisível!»<sup>559</sup>

Não obstante o seu grande poder (que podia sem grande esforço aniquilar o náufrago), a serpente permite que o «homenzinho» continue a viver. Como tal:

«Matarei por ti touros em imolação,

sacrificarei para ti aves

e farei com que te tragam barcos carregados de todas as riquezas do Egipto,

como devemos fazer por um deus que ama os homens»<sup>560</sup>.

---

<sup>558</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 60, p. 54.

<sup>559</sup> Em CANHÃO, «O Conto do Náufrago», *Doze Textos Egípcios*, pp. 91-100.

<sup>560</sup> Idem, *ibidem*.





## Capítulo X – O PODER DO FARAÓ

A figura do faraó constituía um elemento central na sociedade e cosmovisão egípcias. O monarca era considerado uma divindade e designado de forma recorrente por *netjer aá*, «deus grande», ou *netjer nefer*, «deus bom», filho do deus solar Ré ou do incognoscível deus Amon. Havia no entanto uma diferença fundamental entre o faraó e os restantes deuses: ele era, a um tempo, deus e rei humano, um «Hórus vivo»<sup>561</sup>. A identificação entre ambos consiste na «simplest and most direct statement regarding the king's nature»<sup>562</sup> uma vez que na pessoa do monarca estava encarnada a divindade hórica, simbolicamente materializada através da atribuição onomástica do seu «Nome de Hórus», elemento que o integrava devidamente no cosmos.

Apesar de não ser o mito mais antigo do vale do Nilo, o relato mitológico do nascimento de Hórus providenciou uma crença fundamental que foi observada desde o início dos períodos históricos no Egipto até à chegada do cristianismo (que veio «substituir» um filho de deus por outro). Hórus foi concebido pelo relacionamento de duas divindades: Ísis, modelo arquetípico de mulher e mãe, e Osíris, quando este já se encontrava no Além. Através da magia isíaca, Hórus nasce de uma ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos, legitimando assim não apenas o seu direito ao trono egípcio (como descendente do deposto e morto rei Osíris), como também a sua ligação/intermediação entre ambas as dimensões (prova permanente de ressurreição). Este reconhecimento ficou logo bem expresso nas representações de um pente de marfim do reinado de Uadji (Djet) [figura 46]: no topo como divindade solar, a atravessar o céu na sua barca; abaixo com as asas do falcão celestial; a encimar o *serekh* real, representando o faraó.

Como divindade viva, presente e tangível, os seus poderes e obrigações eram mais prementes que os de qualquer outra divindade: ele era o chefe da religião, o responsável pela fruição terrena da ordem maética, o soberano do Egipto unificado e detentor tanto do território nacional e estrangeiro, como dos poderes administrativo, judiciário e militar<sup>563</sup>. A sua tangibilidade e as consequências das suas acções sentiam-se de uma forma mais imediata que a de qualquer outra divindade. Como refere Jan Assmann: «beim König wird, im Unterschied zur Gottheit, die Polarität der numinosen

---

<sup>561</sup> Não sendo objecto para considerações mais aprofundadas, releve-se sobretudo a dualidade referida, consensualmente aceite pelos especialistas. O conceito de monarquia divina tem sido dos tópicos mais abordados desde o início da ciência egiptológica e, certamente, um dos mais condicionados pelos sucessivos paradigmas científicos.

<sup>562</sup> Em FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, p. 46.

<sup>563</sup> Ver SALES, «Faraó», *DAE*, pp. 364-368.

Außtrahlung politisch und moralisch interpretiert.»<sup>564</sup> Há uma apropriação política bastante alargada, tanto no plano material como no plano moral e artístico, fazendo derivar do Estado o bom funcionamento das principais áreas da vida do país. O medo da sua força e do seu poder era necessário para a inquestionabilidade e fortificação da sua governação sendo, porventura, dos argumentos mais importantes à sua aceitação.

Para Siegfried Morenz, o medo e o assombro faraónicos não são, na sua essência, meras impressões ou emoções que ele despoleta por intermédio de qualquer atitude ou elemento exterior a si, ainda que recorra a diversos meios para o transmitir, enfatizar ou direccionar<sup>565</sup>. Trata-se antes de um componente intrínseco do próprio ser, que dota o faraó (tal como os deuses ou os próprios defuntos de uma capacidade de instilar terror aos seres humanos e especialmente aos «inimigos» e «rebeldes»): «I have set your power among the spirits because so great is your strenght, in order that the fear of you may be ever in the bodies; I have set the awe of you in their hearts»<sup>566</sup>.

A perspectiva do importante egiptólogo alemão baseia-se nas interpretações linguísticas das recorrentes construções frásicas referentes ao faraó *senedjef* e *chefchetef*, expressões que, defende, se devem classificar como genitivos subjectivos. Assim, em vez de «o medo (que se tem) dele» e «o assombro (que se tem) dele», respectivamente, o mais correcto será traduzir e interpretar como «a sua temência», ou «a sua terribilidade»<sup>567</sup> e «a sua assombrosidade», em referência a uma propriedade, na mesma medida em que, frequentemente, «a sua majestade» é responsável por diversas acções<sup>568</sup>. Defende assim que se trata de um elemento gramaticalmente semelhante a outros como o *ka* ou o *ba*: «wir werden in Betracht ziehen müssen, dass sich die "Amstperson König" aus einer Fülle von Elementen aufbaut, die unter gegebenen Umständen im Leben wie im Tode selbständig in Erscheinung treten können. Neben den (schliesslich allgemeinen anthropologischen) Hauptbestandteilen *k3*, *b3*, *3h* und *h3t*, neben Name, Schatten und anderen Elementen

---

<sup>564</sup> Em «Furcht», *LdA*, p. 362.

<sup>565</sup> Ver capítulos «Animais» ou «Regalia» do presente volume.

<sup>566</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 25, p. 16.

<sup>567</sup> O que Jan Assmann designa por «herr / besitzer einer furcht einflößenden den furchtbarkeit», de *nb snd*, tal como «herr einer liebe einflößenden lieblichkeit», de *nb mrwt*.

<sup>568</sup> «My majesty's arms are raised to crush evil, / I give you protection, my son, my beloved», em LICHTHEIM, «The Poetical Stela of Tuthmose III», *AEL*, vol. II, pp. 35-39.

sind beim Pharao Potenzen in Rechnung zu setzen, die immer auf ihn beschränkt bleiben und deren eine "sein Schrecken" ist.»<sup>569</sup>

Numa carta redigida pelo alto funcionário Paser, onde este adverte os líderes núbios sobre os cuidados a ter ao prestar o devido tributo ao monarca egípcio (sobretudo quanto à quantidade e à qualidade das ofertas), inclui, no final, um aviso: «be mindful of the day when the revenues are brought, and thou passest into the presence beneath the balcony; the nobles ranged on either side in front of his majesty, the chiefs and envoys of every land standing gazing and looking at the revenues. Thou art afraid and shrinkest, thy hand grows feeble, and thou knowest not whether it be death or life that lies before thee. Thou art profuse in prayers [to] thy gods: “save me, prosper me this one time!”»<sup>570</sup> Trata-se de uma espécie de premonição, a qual provavelmente, não se deve a qualquer preocupação para com os tributários, pelo contrário, o funcionário parece querer instruir os estrangeiros sobre a temerosidade protocolar a assumir na presença, ou nas imediações, do faraó. Aparentemente, não era necessário estar perto do rei para sentir medo dele, pois a sua terribilidade tinha poder suficiente para chegar a todos os corações, qual auto-censura:

«I set your might, your fear in every country,  
The dread of you as far as heaven's four supports.  
I magnified your awe in every body,  
I made your person's fame traverse the Nine Bows.»<sup>571</sup>

A capacidade de incutir medo parece, na carta redigida por Sinuhe a manifestar alegria pelo conhecimento do perdão faraónico, uma «obrigação» natural, uma das funções que um monarca deveria ter capacidade de potenciar:

«Possam eles dar vida e poder ao teu nariz!  
Possam eles dotar-te com os seus dons!  
Possam eles dar-te uma eternidade sem fim  
e uma duração sem limites!  
Possa o medo que tu inspiras repercutir-se por planícies e montes  
porque tu dominaste (tudo) o que rodeia o disco solar!»<sup>572</sup>  
Efectivamente, essa é uma das directrizes de governação dadas a Amenemhat I:  
«Harden thyself against all subordinates.

---

<sup>569</sup> Em MORENZ, «Der schrecken pharaohs», *Liber Amicorum*, pp. 113-125.

<sup>570</sup> Em GARDINER, *Egyptian Hieratic Texts*, tradução em [www.refashim.org](http://www.refashim.org).

<sup>571</sup> Em LICHTHEIM, «The Poetical Stela of Tuthmose III», *AEL*, vol. II, pp. 35-39.

<sup>572</sup> Em CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, pp. 71-92.

The people give heed to him who terrorizes them»<sup>573</sup>

A terribilidade do faraó existia para ser infundida, sobretudo aos inimigos, ou a quem se indispusesse contra ele. Era um decisivo e valioso instrumento de governação. Para a sua execução, o faraó torna-se detentor de um poderoso carisma (ou, nas palavras de Jan Assmann, uma «potência radiante», *strahlkraft*), do qual emana um grande medo que chega aos corações dos que lhe são desleais<sup>574</sup>:

«Ele é Bastet que protege as Duas Terras

Aquele que o adorar terá a protecção do seu braço.

É Sekhmet contra quem transgride as suas ordens

Aquele a quem ele tiver aversão está destinado à miséria.»<sup>575</sup>

A terribilidade assenta nesta dicotomia: quem lhe é leal recebe a sua protecção e o seu amor, e quem se rebela sofre nefastas consequências. O medo incutido no outro funciona, teoricamente, como uma punição à transgressão<sup>576</sup>, ou seja, se alguém deseja ter uma vida de «sucesso» e «pacífica», não se deve opor a qualquer acção vinda do monarca, devendo sempre recordar qual a «outra via»<sup>577</sup>. Enquanto instrumento de governação, a terribilidade também assentava no monopólio de violência que o Estado reclamara exclusivamente para si nos inícios do Império Médio<sup>578</sup>.



O pavor que o faraó instilava era proporcional e estava ligado ao amor que concedia a quem lhe era leal. Ambas as ideias são possibilitadas pelo enorme poder do monarca, a *strahlkraft* que aterra e atrai, que provoca o total desamparo e submissão sentida por Sinuhe ao regressar ao Egipto, mas que, simultaneamente, de forma aparentemente paradoxal, protege e confia, como aconteceu no final da referida história. Não é, por isso, um medo originalmente e exclusivamente de timbre destrutivo, antes um temor funcional, político e sociológico. É, sobretudo, uma manifestação de poder: «O Osiris, son of Nut, Bull of the West, Foremost of the Great Ennead: Ho N! I have

<sup>573</sup> EM BREASTED, *ARE*, vol. I, §479, p. 231.

<sup>574</sup> A cardealização de emoções, a atribuição a estas de um valor de primordial importância para o funcionamento de um registo societário, está diametralmente oposta à visão que, desde Platão, até, porventura, à sua inscrição na matriz cristã, estas lograram obter enquanto objecto de estudo e enquanto dimensão a valorizar no ser humano. Cf. «Introdução» no presente volume.

<sup>575</sup> Em CANHÃO, «Instrução lealista», *Doze Textos Egípcios*, pp. 179-186.

<sup>576</sup> Contém, por isso, um efeito motivador, funcional. Cf. Introdução do presente volume.

<sup>577</sup> Tendo em conta a grande abrangência das suas «jurisdições», mitológica e efectiva, não seria uma tarefa fácil, sobretudo para os Egípcios comuns: ele era Ré que governava e iluminava as Duas Terras e todo o território e súbditos pertenciam ao seu «domínio fiscal», pelo que, teoricamente, a cobrança de impostos,   *b3k*, em género ou em trabalho, enquadrava-se nesse alinhamento com a vontade divina.

<sup>578</sup> Em ASSMANN, *The Mind of Egypt*, pp. 143-145.

granted respect of you as of Horus of the gods, and the awe of you is in the dwellers in the Netherworld; I have set your scepter among those who are on earth, I have put the fear of you into the ill-disposed.»<sup>579</sup>

Estes são os conselhos de um pai de uma família da elite, ao seu filho:

«Adorai o rei Nimaatré,

que ele viva eternamente no interior do vosso corpo!

Confraternizai com sua majestade no vosso coração!

Propagai o seu terror diariamente!(...)

Aqueles a quem ele favorece estão destinadas à abundância, (...)

Evitai (qualquer) momento de maldade:

um partidário do rei terá estatuto de venerável.»<sup>580</sup>

Ser leal ao faraó podia também significar ou permitir que se assumisse a função de «propagador do seu terror», participando no processo de controlo (eventualmente uma espécie de «delegação»), tal como Ré o fazia através dos seus raios para todo o mundo<sup>581</sup>:

«Ré instalou o temor a ti em todo o país

e o terror a ti em todos os países estrangeiros!»<sup>582</sup>

Neste sentido, o faraó era comparado a diversos animais com características temíveis<sup>583</sup>: «youthful bull, firm-hearted, sharp of horns, invincible»; «crocodile, master of terror in the water, unapproached»; «fearsome lion, as you made corpses of them in their valleys»; «falcon-winged, who grasps what he espies as he desires» ou «southern jackal, the racer, runner, roving the Two Lands»<sup>584</sup>. Segundo Gustave Jéquier, a escolha destas representações contribui para o mesmo objectivo, instilar o medo do rei: «il était sur le visiteur produire destine à l'impression de l'invincibilité d'une royauté supérieure à tous les peuples du monde connu. Le pharaon n'est plus un homme mais un être fantastique, terrifiant, foulant aux pieds toute l'humanité égyptienne et auquel les dieux amènent tels d'humbles captifs, les représentants de toutes les nations de la terre.»<sup>585</sup>

Da mesma forma, o faraó é comparado a outras divindades terríveis:

---

<sup>579</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmulas 42 43, pp. 34-35.

<sup>580</sup> Em CANHÃO, «Instrução lealista», *Doze Textos Egípcios*, pp. 179-186.

<sup>581</sup> Esta característica de transferibilidade da terribilidade assistia também os deuses e os defuntos: «O N, to you belongs the fear which went forth from Isis to Horus when [he] was vindicated against his foes who have had judgement against him on that day.» Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 27, pp. 17-18.

<sup>582</sup> Em CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, pp. 71-90.

<sup>583</sup> Cf. capítulo II «O poder dos animais», no presente volume.

<sup>584</sup> Ver LICHTHEIM, «The Poetical Stela of Tuthmose III», *AEL*, pp. 35-39.

<sup>585</sup> Em JÉQUIER, *Les Monument Funéraire de Pepi II*, p. 9.

«É Sekhmet contra quem transgride as suas ordens.»<sup>586</sup>

Ou:

«seus braços poderosos, seu coração robusto,

sua força como Montu na sua hora.(...)

Muito respeitado, rico na glória,

Como Set na sua montanha»<sup>587</sup>.

O faraó era praticamente onipotente: «He beholds myriads like grasshoppers; they are in an evil plight. (...) he seems like the radiance of the sun»<sup>588</sup>. E:

«Saudações a ti Khakauré, (...)

Que mantém unidas as Duas Terras com as suas mãos, (...)

Que mata os estrangeiros sem um golpe de clava (...)

Senuseret III, por exemplo, era «uma muralha de bronze», «uma segurança que salva o tímido», «a sombra em Akhet e o fresco em Chemu», «a montanha que impede a tempestade na época das tormentas»<sup>589</sup>. Mas a sua terribilidade, só por si, destrói os inimigos:

«Ele reprime com o seu terror as tribos na sua própria terra,

o seu temor destrói os Nove Arcos.»<sup>590</sup>

E precede-o, tal como o seu nome, logrando obter resultados eficazes:

«His hoofs trample the Troglodytes, his horn gores into them; his fame is mighty in Khenthennofer; as for his terror, it has reached Karoy.»<sup>591</sup>

Se considerarmos que à sua terribilidade se juntam os poderes amedrontantes de armas<sup>592</sup> e de elementos da *regalia*<sup>593</sup>, é natural que: «that which thy heart wishes comes to pass. If thou desirest a matter in the night, in the morning it quickly comes to pass. (...) As for everything that comes out of thy mouth, it is like the words of Harakhte. Thy tongue is a pair of balances, more accurate are thy two lips than the correct weight of Thoth.»<sup>594</sup>

---

<sup>586</sup> Em CANHÃO, «Instrução Lealista», *Doze Textos Egípcios*, p. 183.

<sup>587</sup> Em ARAÚJO, «A batalha de Kadech», *A Guerra na Antiguidade*, I, pp. 88-89.

<sup>588</sup> Em BREASTED, «Great inscription on the first pylon», *ARE*, vol. IV, §91, pp. 54-55.

<sup>589</sup> Em CANHÃO, «Hinos a Senuseret III», *Doze Textos Egípcios*, pp. 201-206.

<sup>590</sup> Idem, *ibidem*.


<sup>591</sup> Em BREASTED, «Kubbân Stela», *ARE*, §285, pp. 118-119.



<sup>592</sup> Ver capítulo III «O medo de armas» do presente volume.

<sup>593</sup> Ver capítulo IV «Iconografia do poder» do presente volume.

<sup>594</sup> Em BREASTED, «Kubbân Stela», *ARE*, §288, pp. 120-121. Poderão as metáforas e alusões ao colossal poder do faraó constituir, também, referências à sua coragem/destemor, no sentido em que o medo que assiste qualquer outro indivíduo, não se aplica a si, divindade geradora, ela própria, de

## Capítulo XI – O PODER DOS DEMÓNIOS

Os antigos Egípcios não possuíam, aparentemente, uma palavra para designar o que *grosso modo* hoje entendemos por «demónio». Efectivamente, quaisquer criaturas que participassem ocasionalmente em relatos sobrenaturais ou mitológicos eram consideradas divindades, ainda que menores<sup>595</sup>, e a escrita hieroglífica reflecte essa reduzida distinção designando todos por *netjer*,  *ntr*. No entanto, como explica Rita Lucarelli, os Egípcios reconheciam uma diferença entre as duas categorias e é possível apreendermos alguns dos seus traços específicos através da análise às suas funções, ao estatuto, ao local de actuação e à aparência: «within the hierarchy of supernatural beings, demons are subordinate to the gods; although they possess special powers, these powers are not universal but rather limited in nature and scope. In general, their influence is circumscribed to one single task, and in certain cases they act under a command of a deity.»<sup>596</sup>

Contrariamente às divindades, ou até aos espíritos dos defuntos,  *3h*, ou os «espíritos errantes»,  *mwt*, estes seres não eram objecto de culto (até ao Império Novo) e as referências textuais são quase sempre ao nome próprio do demónio, sendo escritas a vermelho e/ou por vezes com um determinativo referente à sua perigosidade, da qual ele era representante (podiam ser escritas também com os determinativos normalmente utilizados para as divindades superiores).

Os demónios eram seres «intermediários» entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, agentes sobrenaturais «criados pelos deuses»<sup>597</sup> que actuavam em ambas as dimensões, nas orlas da ordem e do caos (*maet* e *isefet*), num limbo que tornava a sua presença difusa e relativamente constante (ainda que imprevisível para o defunto) em sarcófagos e câmaras funerárias; em certas zona de passagem para o outro mundo, cuspidando fogo; ou em portas do submundo, actuando como guardiães<sup>598</sup>. Nos textos de

---

terribilidade? A construção da coragem é uma via de combate/que se opõe ao medo. Cf. «Introdução» no presente volume.

<sup>595</sup> Em MEEKS, «Demons», *OEA*, pp. 375-378.

<sup>596</sup> Em LUCARELLI, «Demons – benevolent and malevolent», em *UEE*.

<sup>597</sup> Apesar de não existir uma fonte que explicita ou aluda à origem dos demónios, esta é, para Rita Lucarelli, a hipótese mais consistente uma vez que estes agem subordinados à vontade das divindades. Contudo, a autora salienta que podiam adquirir um grau de autonomia que os levaria a actuar, por vezes, fora do âmbito da autoridade divina.

<sup>598</sup> Em ASSMANN, «Furcht», *LdA*, p. 363.



carácter egíptológico, podem ainda ser designados por monstros, espíritos, génios, «zwischenwesen», ou «daemon» (tradução latinizada do grego δαίμων).

Talvez como reflexo dessa ambiguidade existiam, essencialmente, dois tipos de demónios: os dinâmicos e os defensivos<sup>599</sup>. De uma forma geral, estes seres ambíguos caracterizavam-se por uma tensão de sensações (tanto quanto pode ser apreendido actualmente), um equilíbrio de forças atractivas-repulsivas que representam por um lado, a vontade e necessidade de se obter paz e segurança e, por outro, a contrapartida desse desejo, o sentido de ameaça. No entanto, mesmo os mais agressivos eram-no para proteger algo ou alguém, numa lógica de «atacar antes de ser atacado», pelo que, no fundo, esta era a sua principal função<sup>600</sup>.

Para Jan Assmann, o imaginário egípcio concebeu a criação de demónios defensivos para se proteger do medo que assumidamente os demónios dinâmicos seriam capazes de provocar, impulsionada assim por uma espécie de «medo de ter medo» que se justificava pelo carácter altamente traiçoeiro de qualquer um dos tipos de demónios engendrados<sup>601</sup>. Existiam fórmulas para, «fighting like with like», incutir medo do defunto a esses seres: «fall and tremble in the eastern horizon; show the paths in the holy places to N, he having appeared as Re and having been exalted as Atum.»<sup>602</sup>

Os demónios dinâmicos eram os mais temidos e estão identificados em diversos textos funerários e outros de carácter mágico. Podiam surgir sozinhos ou em grupos e estavam normalmente sob a responsabilidade de uma divindade superior. É esse o caso da já referida fórmula mágica contra a praga anual<sup>603</sup>, onde um sub-conjunto de demónios-emissários (*uputiu*) são enviados pela feroz Sekhmet: «I am Horus who passes along the wandering demons (*šm3.w*<sup>604</sup>) of Sakhmet»<sup>605</sup>.

No capítulo 149 do «Livro dos Mortos» está descrito um momento em que o defunto deveria conhecer certos montículos e os seres que lá se encontravam, para poder prosseguir. Os demónios com que aqui se depara são os *khatiu*, «assassinos»<sup>606</sup>, que exprimem uma perigosidade muito mais latente que os anteriores. No quarto montículo,

<sup>599</sup> Distinção feita por MEEKS, «Demons», *OEAE*, p. 375.


<sup>600</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>601</sup> Em ASSMANN, «Furcht», *LdA*, p. 360.

<sup>602</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 45, p. 38.

<sup>603</sup> Ver página 83 do presente volume.

<sup>604</sup> Termo que designa os demónios portadores de doenças. Ver FAULKNER, *A Concise Dictionary*, p.

266. O termo  *šm3w*, foi traduzido por James H. Breasted simplesmente por «doença», em *Edwyn Smith*, 384.

<sup>605</sup> Ver BORGHOOTS, *Egyptian Magical Texts*, p. 15.

<sup>606</sup> Tradução de Rita Lucarelli em «Demons: benevolent and malevolent», p. 3. Poderá haver alguma associação com o termo *khastiu*, «corredores da areia»?

chamado o «Misterioso», encontra-se uma figura humana feminina com duas serpentes no lugar da cabeça, chamada «Celui qui est lance Deux Coteaux», e que tem a terrível função de decapitar todos os defuntos, justificados ou não<sup>607</sup>.

Na décima primeira colina está sitiada a cidade de Idu, onde se ocultam os cadáveres dos mortos e se encontra outra divindade armada com facas e delineada com traços ofídeos. O que o defunto aqui encontra deixa-o tão terrificado que aí se queda com medo de revelar o que por lá vê: «o cette cite qui est dans l'empire des morts, qui cache les corps, qui dispose des bienheureux, d'où ne peuvent sortir ceux qui y sont entres, de peur de révéler ce qui s'y trouve»<sup>608</sup>. A passagem por este local não é fácil: o defunto tem de apelar ao seu poder mágico, à vontade e auto-domínio do corpo, ao ânimo do seu coração e à sua integração no ciclo solar para conseguir prosseguir.

No décimo terceiro montículo surge um enorme obstáculo: no «Monte dos justificados» encontra-se um terrível demónio com cabeça do animal de Set e outro em forma de hipopótamo chamado «Celui qui ouvre sa gueule», sobre o qual «ninguém prevalece». Neste local grassam as chamas: «dont l'eau est du feu, dont les vagues son du feu, dont le souffle est un brandon de feu», e aqui ninguém pode matar a sede pois «tant est grande la crainte qu'il inspire, tant est puissant le respect qu'il inspire!»<sup>609</sup> A importância da água surge mais uma vez. Afinal, o contraste de que se reveste a vida no Egito salienta bem essa importância e justifica que a mesma seja aqui guardada até dos sequiosos deuses.

Outro sub-gênero de demónios muito temido era o dos *chemaiu*, ou «errantes»<sup>610</sup>, responsáveis por diversos sintomas do que se entendia serem problemas mentais. Um desses horríveis demónios chamava-se *Chakek*, ser que «comia excrementos» e tinha «a língua no ânus»<sup>611</sup>. Assumidos como portadores de males exógenos ao corpo, talvez em virtude da sua itinerância, estes podiam também transportar os pesadelos com que assolavam os dormentes durante a noite<sup>612</sup>. Mas o perigo não se limitava à noite: podiam sujeitar os seres humanos durante o dia caso alguém tivesse o infortúnio de os incomodar junto da sua morada<sup>613</sup>, ou assombrar as

---

<sup>607</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, pp. 209-210. Na fórmula, o defunto devia evocar o poder mágico de Set, como poder supremo capaz de dominar qualquer outro poder.

<sup>608</sup> Idem, p. 212.

<sup>609</sup> Idem, pp. 212-213.

<sup>610</sup> Tradução de Rita Lucarelli em «Demons: benevolent and malevolent», p. 3.

<sup>611</sup> Em BORGHOUS, *Egyptian Magical Texts*, pp. 17-18.

<sup>612</sup> Em LUCARELLI, «Demons – benevolent and malevolent», p. 7.

<sup>613</sup> Idem, p. 4.

casas e/ou objectos específicos nelas existentes: «he has conjured his (own) place, his room, his bed. (...) they will not come for him in the night, by day or at any time.»<sup>614</sup>

Outra classe de demónios são os «defensivos», ou «guardiães». Contrariamente aos anteriores que tinham a capacidade de invadir o corpo humano, estes seres estão alocados em regiões específicas e concentram a sua agressividade na defesa desses locais (onde inclusivamente podiam habitar), tanto fossem na terra (como rios ou montanhas) como no Além (muralhas e portões).

Dos capítulos 144 ao 147 do «Livro dos Mortos», podemos constatar uma série de particularidades destes demónios, de onde se releva o seu carácter temível. O primeiro portal do capítulo 145 é guardado por uma deusa chamada «A Terrível»: ela é a «Lady of Trembling», «Lady of Breaking and Entering» que se encontra numa seteira alta, inacessível, semi-oculta, pronta para disparar setas cortantes e emitir poderosos discursos (podiam conter poder suficiente para desviar tempestades). Mais à frente, no sexto portão, está a «Lady of Darkness», demónio com a capacidade de bramir ruidosa e assustadoramente aos defuntos. Estes, se a quisessem ver, eram obrigados a olhar para cima pela sua grande altura e veriam, nesse momento, incontáveis serpentes a pender sobre a sua cabeça<sup>615</sup>. Um pouco mais à frente, outro demónio atemoriza todos os candidatos à passagem pelo local com o seu domínio sobre os efeitos do fogo: «kindler of flames, quencher of embers, skilled in (use of) fire, quick in hand, slaying without compunction, whom none (wants to) pass through for fear of her pain»<sup>616</sup>. Pouco depois, o defunto chega a outra muralha, defendida pelo «Great Embracer». Esta criatura inspira um temível assombro a quem a veja e, sobretudo, a quem a ouça: «loud-voice, awaker of out-cries, who cries out at the top of her voice, terrible, awe-inspiring»<sup>617</sup>. Com os seus gritos horríveis e insuportáveis ela assusta os seus inimigos<sup>618</sup>.

O fogo surge novamente como elemento temido quando é usado para defender outra estrutura, pelo «Maître de terreur»: armado com uma faca e um pau (como todos os demónios deste capítulo), este ser pode queimar qualquer inimigo com um simples movimento de braço<sup>619</sup>.

---

<sup>614</sup> Em BORGHOUTS, *Magical Texts*, pp. 10-11.

<sup>615</sup> Ver ALLEN, *The Book of the Dead*, capítulo 145.

<sup>616</sup> Idem, *ibid.*

<sup>617</sup> Ver ALLEN, *The Book of the Dead*, capítulo 145.

<sup>618</sup> «Frayeur des ennemis», em BARGUET, *Livre des Morts*, tradução que difere da de Thomas Allen. Recorde-se também aqui a importância do valor sonoro na incitação de sensações de medo.

<sup>619</sup> Em BARGUET, *Le Livre des Morts*, p. 197.

No capítulo 146 surge uma divindade particularmente pavorosa: «terror, Lady of Pestilance, leaving thousands of human souls (in) plowlands (full) of human dead, proclaiming excess(es), creating dread.»<sup>620</sup> A descrição parece remeter para um clima de grande receio existente num período de «excessos» em que muitos perecem sobre as terras férteis, ou seja, as cheias nilóticas, que para além das calamidades já enunciadas, podiam gerar pragas de insectos ou de doenças.

Em todos estes casos, a divindade era aplacada e o medo do futuro defunto atenuado (o que Jan Assmann chama de «medo do desconhecido»), pelo conhecimento e pronúncia do nome do demónio que protegia a respectiva passagem.

Os demónios podiam também encontrar-se em certos sítios aparentemente inusitados. Do ponto de vista do defunto, a presença de Ammut (a «Devoradora», também chamada de «fera do Ocidente»), durante a hipostasia, na Sala das Duas Verdades, devia acentuar o dramatismo da ocasião. Efectivamente, no momento mais importante de toda a viagem, que iria determinar a passagem para a vida eterna ou, pelo contrário, uma definitiva segunda morte, era «um dos monstros mais temidos»<sup>621</sup> que aguardava para executar a terrível sentença negativa. Não se tratava de uma figura qualquer, Ammut reunia as características de três dos animais mais receados da fauna egípcia: o crocodilo (cabeça), o leão (juba e patas dianteiras) e o hipopótamo (patas e flancos traseiros)<sup>622</sup>, seres que dominavam os respectivos meios e ecossistemas. Ammut conciliava a voracidade à vigilância: pela vontade de devorar o coração *ib*, o monstro mantém-se alerta tanto ao manuseamento, por Anupu (Anúbis), do fiel da balança, como às anotações que Tot vai registando no decorrer da sessão [figura 47].

Ammut acentuava a preocupação e o temor de futuro defunto pela nova existência, pois o que estava a ser avaliado era o seu coração-consciência, no fundo, se as suas acções estiveram em conformidade, durante a vida, com o espírito maético que devia regular todo o universo, dimensão que, como se vê pela «confissão negativa» do capítulo 125 do «Livro dos Mortos», não seria de todo fácil de observar à risca. O receio de que o coração pudesse mentir (ou não mentir) em prejuízo da personalidade do proprietário, levou ao aparecimento de uma fórmula (capítulo 30 do «Livro dos Mortos») que precavia essa possibilidade: «Ó meu coração de minha mãe, ó meu coração de minha mãe! Ó meu coração do meu ser! Não te ergas contra mim como

---

<sup>620</sup> Em ALLEN, *The Book of the Dead*, capítulo 146, pp. 244-248.

<sup>621</sup> Em SOUSA, «Ammut», *DAE*, p. 62.

<sup>622</sup> Ver capítulo III «O poder dos animais» do presente volume.

testemunha, não te oponhas a mim no tribunal, não mostres hostilidade contra mim perante o guardião da balança! Tu és o *ka* que está no meu corpo!»<sup>623</sup>

Aos «maus» demónios eram imputadas responsabilidades diversas. Normalmente, qualquer doença ou mal-estar era entendido como sendo resultado de uma acção demoníaca, mas outros actos e problemas do quotidiano também. Os demónios, em geral, representavam o sentido geral de ameaça e de perigo<sup>624</sup> que surgiam em situações fortuitas, acidentes e, sobretudo, em mortes prematuras<sup>625</sup>.

Para além das referidas criaturas de formas fantásticas, estas podiam ser antropomórficas<sup>626</sup>, ou ter feições de animais concretos, não só dos seres mais temidos pelas suas características como a cobra<sup>627</sup> ou o crocodilo<sup>628</sup>, mas também de outros considerados «impuros» como o burro<sup>629</sup>. Podiam ter formas compósitas<sup>630</sup>, ou reunir na aparência elementos de grande poder e temor.

Mas nem todos os demónios estavam estritamente relacionados com contextos negativos, destacando-se neste âmbito os efeitos benéficos do doméstico génio Bés, portador da felicidade, mesmo quando associado por vezes ao leão (ou a outros felídeos selvagens), ou quando representado a exhibir caretas disformes e provocadoras. Bés era uma figura que protegia as pessoas de males provocados por outros demónios, ou de acidentes com répteis devoradores, leões, escorpiões e outros males, como pesadelos. Tal como a sua esposa Taueret, e muitas vezes em associação com ela, Bés integrava uma dimensão amulética muito importante para o contexto popular.

---

<sup>623</sup> Em ARAÚJO, «O núcleo egípcio da colecção Sam Levy», *Artis*, 1, pp. 31-56.

<sup>624</sup> Em ASSMANN, «Furcht», *LdA*, p. 363.

<sup>625</sup> Em VAZQUEZ-PRESEDO, *Elemente des Schreckens*, p. 96.

<sup>626</sup> Como por exemplo vemos em HORNUNG, *The Egyptian Amduat*, p. 53: cinco divindades (uma com cabeça de leoa e as restantes como figuras humanas), todas segurando do ceptro *uas* e, à frente, três com *iarets* a erguer-se da cabeça.

<sup>627</sup> Ver capítulos 33, 34, 37 ou 39 de BARGUET, *Le Livre des Morts*, pp. 78-82.

<sup>628</sup> Idem, capítulo 31, pp. 76-77.

<sup>629</sup> Idem, capítulo 40, pp. 82-83.

<sup>630</sup> Como Ammut.

## Capítulo XII – REACÇÕES AO MEDO

Como já pudemos observar nos capítulos anteriores, diversos tipos de seres, objectos ou situações terrificantes vêm descritas em textos literários. Vimos também que a predisposição/capacidade de sentir medo faz parte das características intrínsecas do corpo e do cérebro humano e, ainda que possa variar, assume dimensões específicas consoante o objecto a que se reporte. Observemos de seguida algumas reacções fisiológicas que os Egípcios podiam sentir.

Para esta análise, a *História de Sinuhe* é uma peça importante e incontornável devido às acções e reacções do seu pusilânime personagem principal. Como bem observou Harold Hays: «It is important to realize this fact from the beginning, as fear saturates the tale: after *rđi*, *iri*, *dd*, *ii*, *rh*, *ini*, and *nfr*, the word *snd* is one of the tale's most frequently encountered verbs. The story is drenched with fear, and it is motivated by its stink.»<sup>631</sup>

Logo no início, as notícias do ímpio regicídio de Amenemhat I provocam reacções distintas nos protagonistas: enquanto Senuseret se precipita para o Egipto, deixando a expedição onde se encontrava «sem dar conhecimento ao seu exército» (acto de coragem se tivermos em conta o clima de traição e engano na corte, que é descrito na *Instrução de Amenemhat I ao Seu Filho Senuseret*, para além do próprio regicídio), Sinuhe, por seu turno, após ouvir certas conversas impróprias sobre o acto, reage de forma instintiva, o seu coração é invadido por uma reacção que obnubila a reflexão e o faz esconder-se para depois fugir apressadamente na direcção oposta à do príncipe:

«O meu coração perturbou-se e os meus braços caíram,  
um tremor abateu-se sobre os meus membros.

Retirei-me com um salto  
para procurar um lugar onde me esconder.

Escondi-me entre dois arbustos

E deixei a estrada para os viajantes.»<sup>632</sup>

A decisão mental de Sinuhe, optando pela irredutibilidade da fuga, e não obstante o entendimento subjectivo da situação específica, acompanhou a inexorável decisão física que o precipitou para a evasão. A fraqueza corporal atinge as diversas

---

<sup>631</sup> Em HAYS, «Sinuhe the Coward», p. 2.

<sup>632</sup> Ver CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, p. 76. A mesma reacção têm os homens quando Ré decide falar com eles: «fugiram para o deserto, apavorados de que eu pudesse falar com eles.» Em ARAÚJO, «A destruição da humanidade», *Mitos e Lendas*, p. 111.

partes do seu corpo, braços, pernas, coração, gerando vasoconstricções musculares que provocam o reflexo arrepiante:

«Apesar disso o meu corpo arrepiou-se,  
as minhas pernas puseram-se em fuga e o meu coração orientava-me.»<sup>633</sup>

O defunto, durante o seu percurso até ao Rasetau, procurava afastar os seus inimigos (e os de Osíris) incutindo-lhes medo, e estes, por sua vez, demonstrariam que estavam amedrontados tremendo: «he has come that he may greet you in the Island of Fire, (...) he has quenched his thirst with it, those who watch for him tremble at it like a bird (...) I have got rid of the injury of Osiris, I make his foes tremble»<sup>634</sup>

Sinuhe encetou uma viagem até à Síria, jornada que demorava sempre vários dias e à qual se juntava o perigo de encontrar militares ou simples pessoas que o podiam denunciar ou castigar:

«Encontrei um homem no meu caminho.  
Ele saudou-me com respeito (mas) tive medo dele.»<sup>635</sup>

Se por um lado o medo o tornou num ser trémulo e susceptível, por outro incutiu-lhe resiliência, o que, numa situação que o próprio julgava de grande perigo para a sua segurança, terá sido bastante útil. Sinuhe é recolhido pelo governador de Retenu e aí começa uma vida nova. Muitos anos depois, o faraó decide perdoá-lo e convida-o a regressar ao país. A reacção de Sinuhe é retomada, na mesma proporção e com os mesmos sintomas físicos:

«Apesar disso o meu corpo arrepiou-se,  
As minhas pernas puseram-se em fuga e o meu coração orientava-me.»<sup>636</sup>

Quando é levado à presença do monarca o seu coração fica fraco e sente-se prestes a desmaiar:

«O meu *ba* enfraqueceu, o meu corpo estremeceu  
e o meu coração desapareceu do meu corpo: eu senti-me desfalecer!»<sup>637</sup>

Noutra situação, o medo podia levar o temente a curvar-se: «Ho N! The members of the Two Conclaves in On will kneel to you, the gods will come to you

---

<sup>633</sup> Em CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, p. 86. Aqui, o resultado da avaliação nervosa despoletou uma reacção corporal perfeitamente enquadrada com as descrições de Stanley Rachman. Cf. Introdução no presente volume.

<sup>634</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmulas 33-35, p. 22.

<sup>635</sup> Ver CANHÃO, «História de Sinuhe», *Doze Textos Egípcios*, p. 74.

<sup>636</sup> Idem, p. 86.

<sup>637</sup> Idem, p. 87.

bowing with their faces to the earth through fear of you within the arms of Happy Year when you appeared as Re»<sup>638</sup>.

Mesmo perante o perdão, Sinuhe recusa-se a ser sincero pois o medo da punição continua bem presente. Na carta de resposta ao decreto real, Sinuhe anuncia que irá apresentar o motivo do escape: «conhecimento da fuga que o humilde servidor fez na sua ignorância»<sup>639</sup>. No entanto o que se segue é uma longa elegia ao poder do faraó e à sua terribilidade, ocultando o *leit-motiv* da fuga tal como anteriormente havia feito ao governador do Retenu Superior. Em momento algum Sinuhe descreve o que ouviu após a morte do anterior monarca (nem, concomitantemente, o seu possível envolvimento na história), e que, no fundo, gerou todo aquele pânico inicial. Pelo contrário, nega o medo que sentiu e atribui a fuga a uma inesperada inspiração divina que dominou o seu corpo, perante a qual a sua mente nada conseguiu opor:

«Eu não tive medo, ninguém correu atrás de mim,  
eu não ouvi acusações,  
o meu nome não foi ouvido na boca do arauto.  
Apesar disso o meu corpo arrepiou-se,  
as minhas pernas puseram-se em fuga e o meu coração orientava-me.  
O deus que determinou esta fuga conduziu-me,  
porque eu não sou arrogante frente ao medo.»<sup>640</sup>

A última frase atesta um reconhecimento do valor cultural atribuído ao medo. Para além de uma função necessária à sobrevivência, ignorar o medo seria uma atitude «arrogante» pois podia constituir uma negação da subjugação ao poder e à terribilidade do faraó (ou de outra divindade), reconhecida pelo próprio:

«Possa o medo que tu inspiras repercutir-se por planícies e montes  
porque tu dominaste (tudo) o que rodeia o disco solar!  
Esta é a prece deste servidor ao seu senhor,  
que o salva do Ocidente!»<sup>641</sup>

O que Sinuhe mais teme ao longo da história é precisamente, e indubitavelmente, o faraó<sup>642</sup>, pois não obstante as promessas que este lhe fez no decreto nada o impedia de mudar de opinião assim que Sinuhe regressasse ao Egito:

---

<sup>638</sup> Em FAULKNER, *Coffin Texts*, fórmula 51, p. 50.

<sup>639</sup> Ver CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, p. 85.

<sup>640</sup> Idem, p. 86.

<sup>641</sup> Idem, p. 85.

<sup>642</sup> Em HAYS, «Sinuhe the coward», p. 25.



«”Olha, tu voltaste! (...)»

Tens medo de uma punição?”

Eu respondi a isto cheio de medo:

“Que me disse o meu senhor?

Que respondo eu a isso? Nada posso fazer: na verdade é a mão de deus!<sup>643</sup>

O medo está no meu corpo

Como o que provocou a fuga ordenada”.»<sup>644</sup>

Após a justificação e depois de todos esses anos de exílio, Sinuhe fica perante Senuseret totalmente desamparado, à mercê da sua terribilidade, e abandona-se à sua vontade:

«Olha, estou aqui na tua presença!

Tu és a vida! Possa a tua majestade agir como ela desejar!»<sup>645</sup>

Aparentemente, o rei aceita a justificação e os príncipes, compreendendo os motivos apresentados, vaticinam:

«Não empalidecerá mais o rosto daquele que viu a tua face;

não terá mais medo o olho que olhou para ti!»<sup>646</sup>

Neste excerto estão indicados os elementos que, na opinião de Jan Assmann, os Egípcios mais temiam: os olhos e a cara<sup>647</sup> (mais especificamente a «cara do medo», *neha her*). Os olhos representam a súplica de todo o poder e carisma individuais, são o instrumento da personalidade do outro que veicula, da forma mais vívida, a intenção e a posição perante uma situação<sup>648</sup>. A cara é, na mesma linha, uma expressão aguda e presente de situações que despoletem medo, seja pela ira, pela raiva, ou pela observação de uma cara amedrontada, que incute, no observador, a mesma emoção, preenchendo também assim a função comunicativa.

---

<sup>643</sup> Segundo Miriam Lichtheim: «It is not disrespect to the god!», em *AEL*, vol. I, p. 232.

<sup>644</sup> Ver CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, p. 88. Harold Hays classifica Sinuhe como «um paradigma de lealdade ao rei», na medida em que, segundo esta sua justificação, o personagem tinha-se limitado a respeitar o temor instilado pela terribilidade divina. Ver HAYS, «Sinuhe the coward», p. 25.

<sup>645</sup> Ver CANHÃO, *História de Sinuhe, Doze Textos Egípcios*, p. 88.

<sup>646</sup> Idem, p. 89.

<sup>647</sup> Em «Furcht», *LdA*, p. 366. Segundo a teoria de Stephan Porges, as expressões faciais resultam de uma avaliação, pelo sistema nervoso, dos riscos presentes no meio ambiente, exercendo consequentemente uma regulação da reacção corporal. Por outro lado, o contacto directo ou indirecto (através da arte) com expressões de medo, colabora na propagação dessa emoção. Cf. «Introdução» do presente volume.

<sup>648</sup> Ver capítulo VII - «Magia e fórmulas mágicas» no presente volume.

Foi pela audição e sentido de presença que o náufrago (em «O conto do náufrago»), se amedrontou, algo que o levou a tapar a cara para tentar controlar o pânico:

«Foi então que ouvi um barulho de trovão  
e imaginei que fosse uma vaga do Grande Verde.  
As árvores estalavam  
e a terra tremia.

Destapei a cara e vi que era uma serpente que se aproximava.»<sup>649</sup>

Perante este ser gigantesco e poderoso, o indivíduo prostra-se completamente, sobre o seu ventre diante dela. O medo atingira de tal forma os seus membros e os seus sentidos que ele não se conseguia mexer, nem sequer ouvir o que a serpente dizia:

«Tu falas-me e eu não escuto (nada) do que dizes!  
Estou aqui diante de ti, mas não me reconheço!»<sup>650</sup>

E teve de ser a serpente a apaziguar o apavorado náufrago:

«Então ela disse-me: “Não tenhas medo,  
não tenhas medo, homenzinho!  
Não empalideças!»<sup>651</sup>

---

<sup>649</sup> Em CANHÃO, «Conto do Náufrago», *Doze Textos Egípcios*, p. 95.

<sup>650</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>651</sup> Idem, p. 96.



## CONCLUSÃO

Considerando os componentes apresentados, verificamos que os antigos Egípcios sentiam medo de diversas realidades e contruções.

De uma perspectiva mais «naturalista», os animais surgem numa primeira dimensão como dos elementos mais temidos. A vida quotidiana colocava os seres humanos em contacto mais ou menos permanente com estes seres vivos, fosse em terra, na água, ou até no ar. A apreensão dos caracteres mais poderosos, incontrolláveis, imprevisíveis ou demonstrativos de uma força superior (partindo assim de um medo físico), assumiu-se como via preferencial para comparar, captar e descrever formas de sentir medo provenientes de outros contextos. As metáforas com animais eram muito utilizadas na literatura para ilustrar e objectivar actos humanos ou divinos em relatos mitológicos ou literatura funerária. Ciente dessa estreita relação, o poder político assumiu-se (teoricamente, simbolicamente), desde o início da história egípcia, como «proprietário», poder superior que integrava no seu leque de manifestações os referidos traços animalizados que suscitavam, entre o indivíduo e a comunidade, as mais temerosas reacções. A associação podia formalizar-se em símbolos (cauda taurina), em comparações (faraó como «leão selvagem»), ou na onomástica (Nome de Hórus), por exemplo, e conduzia a uma divinização desses animais. Se observamos os termos egípcios traduzíveis por «medo», ou relativos, verificamos que *nri*, *nrrw*, *sd3*, *sd3d3*, *šfšft* ou *snd*, terminam com determinativos ideográficos que remetem para conceptualizações relativas a animais, o que revela, de certa forma, uma maneira de classificar e compreender outros medos que não fossem provenientes dessa dimensão.

Alguns dos medos focados são potenciados por objectos e construções presentes desde o início da história da civilização faraónica e perpetuados ao longo da mesma. Tal é o caso de certas armas como a maça, o arco e flecha, utilizadas em disputas militarizadas ou em simples confrontos; coroas; estandartes; algumas divindades como Set e, especialmente, o faraó. Como Toby Wilkinson afirmou, durante a fase de criação e sedimentação do poder faraónico nas Duas Terras houve um alargamento da «jurisdição» do seu poder a meios de natureza diversa como forma de afirmação simbólica e efectiva da sua influência. O mesmo é válido para certas manifestações divinas, tanto em animais, como nos próprios deuses (Sekhmet, Neit, ou Set), ou nas representações funerárias sobre o percurso do defunto até atingir a vida eterna.

Nos acontecimentos iminentemente mais profanos, como na cobrança de impostos ou nos métodos pedagógicos aplicados aos candidatos a escribas, havia (também) um direccionamento para um medo proveniente de uma hierarquia superior. A capacidade de incutir medo ou, pelo contrário, sentir medo de alguma coisa, enquadra-se numa hierarquia de poder: quem o tem, em medida variável, pode instilar/exercer o medo em indivíduos mais fracos, e o seu exercício confere um aumento do poder ao seu praticante. Também nesta perspectiva, o faraó assume-se como principal senhor e executor da terribilidade, aspecto visível desde os relatos da sua quase onnipotência, como às integrações naturalistas e simbólicas, dos animais às armas, das coroas às divindades que o protegiam. Este é um sintoma político de uma sociedade altamente centralizada numa figura (divinizada, no caso), sendo relevante para a consideração da manutenção do mesmo sistema político durante vários milénios. A população estava dependente da sua *strahlkraft*, de uma personalidade neste sentido bastante forte, carismática, à qual estava subordinada uma moral (também) dicotómica: a lealdade para com o monarca era recompensada com amor, a deslealdade com o temor, a traição com a morte. Os outros, por definição mais fracos que o monarca, precisavam de ser protegidos dos inúmeros perigos pelo «Senhor da força», dono de um «coração firme» e possuidor de uma força incomparável<sup>652</sup>. O faraó não instrumentalizava apenas o medo físico mas também, e sobretudo, o terror psicológico. Esse temor podia atingir qualquer pessoa, pois a terribilidade estava sediada e era emanada a partir do coração, órgão que simbolizava e garantia as ligações pessoais<sup>653</sup>.

Um outro vector que se revela muito importante para a compreensão do registo emocional é a morte. Os Egípcios reproduziam muitos dos medos da vida em construções funerárias, preenchendo o medo do desconhecido com medos mais concretos ou, pelo menos, projectáveis/planeáveis. Porque havia diferentes intensidades de vivência do medo, sendo que a indefinição e a surpresa incentivavam o problema. Por um lado o «desconhecido» permitia que imaginassem e solucionassem um percurso para chegar a um Além idílico (evitando esse temível desconhecido), por outro abria espaço a construções mitológicas que concentravam determinados medos em figuras fantásticas com características atemorizantes porventura superiores a quaisquer outras figuras da terra (como Ammut, ou outros seres compósitos).

---

<sup>652</sup> Como bem explica Rogério Ferreira de Sousa, *Iniciação e Mistério*, pp. 56-62.

<sup>653</sup> Idem, pp. 187-192.

Ataques de animais, golpes de armas, acções de entidades, divindades, faraó, castigos corporais, transgressão de tabus, condições climatéricas ou ecológicas desfavoráveis, ou doenças: todas estas condições podiam acarretar desafios à existência, dificuldades à vida e problemas para a saúde que se podiam traduzir, num primeiro plano, em sofrimento físico, mas também psicológico, e em último caso, à morte, estado por definição evitável e indesejado. Na relação que os Egípcios estabeleceram com o meio físico e social, o maior medo residia nas ameaças à sobrevivência, desde o medo da dor e do sofrimento até ao problema da morte. Se por um lado o ser biológico, o homínídeo, reage instintivamente e emocionalmente no sentido da sobrevivência, por outro vemos um ser humano que, na riqueza, complexidade, variedade e imaginação das suas obras, transmite e expressa de forma contundente a sua humanização. Neste sentido, podemos, no geral, considerar que o medo desempenhava uma função de relevo nas construções mitológicas e societárias do antigo Egipto, sendo este, ou as suas expressões formalizadas, parte integrante de um modelo hierárquico bem estabelecido. O medo era, fundamentalmente, uma manifestação biológica, antropológica e psicológica, mas também uma realidade política e social.



## **ILUSTRAÇÕES**





Figura 1 – Enquanto o rei núbio Apedemak se prepara para aniquilar dezenas de inimigos de uma assentada, um leão converge na acção, matando selvaticamente outro adversário do rei. Retirada de LEPSIUS, *Denkmäler*, vol. V, figura 56.

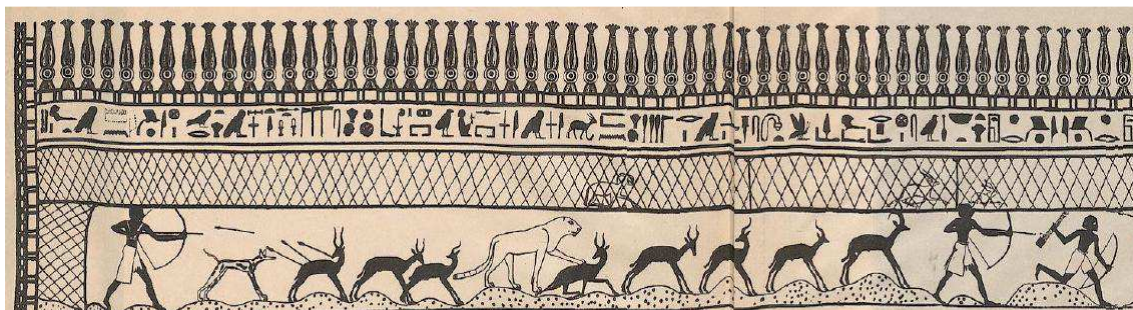


Figura 2 – Uma leoa auxilia os caçadores na captura. Retirada de NEWBERRY, *Beni Hasan*, figura XIII.

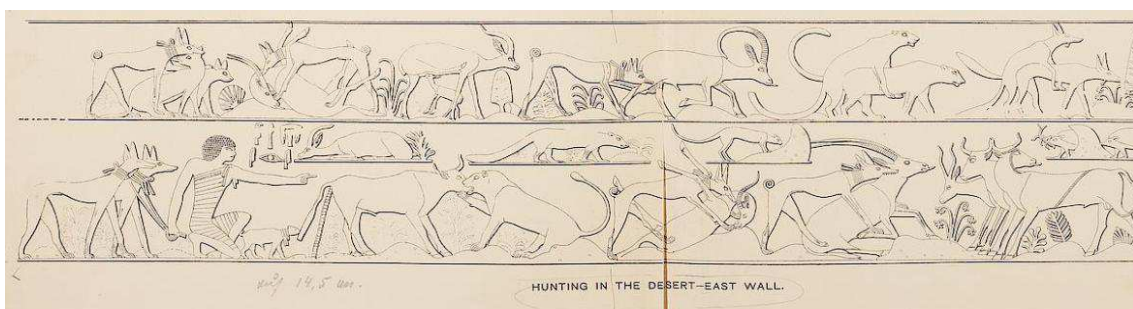


Figura 3 – No registo inferior, um leão captura um bovdeo equidimensional, enquanto o indivíduo gesticula na sua direcção. Retirada de DAVIES, *Ptahhetep*, figura 151.



Figura 4 – Cabeça de leão oriunda de Copto. Observando de frente, os dentes do animal adquirem maior relevo.



Figura 5 – Tal como nos canídeos, o momento em que o predador leonino captura a presa com a extrema força e potência da zona maxilar e dos dentes, está difusamente registada. Retirada de WILSON e ALLEN (ed.), *Mereruka*, figura XXIV.

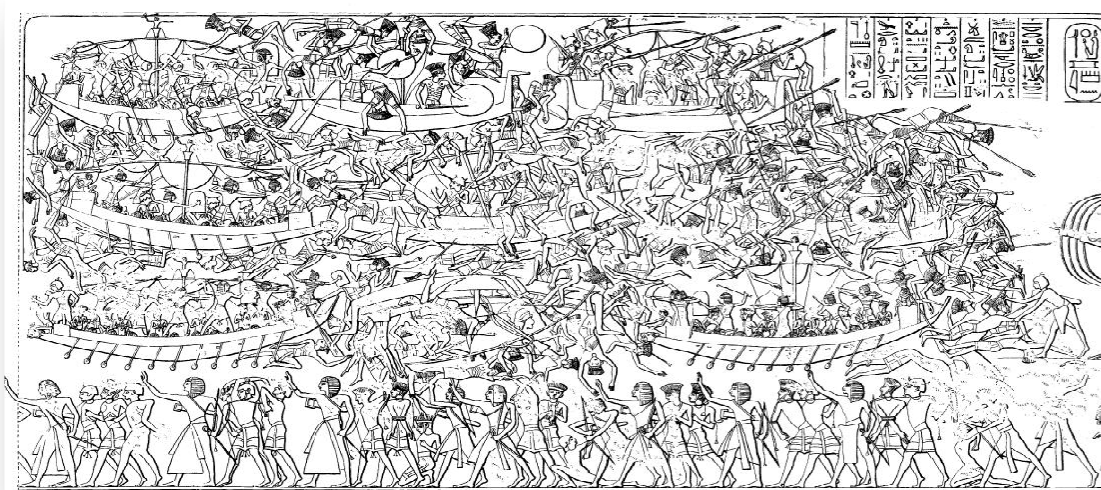


Figura 6 – Enfatizando uma grande ferocidade de que os seus tripulantes eram portadores, as embarcações egípcias possuem uma cabeça de felídeo no extremo da proa. Retirada de BREASTED, *Medinet Habu*, figura 37.





Figuras 7 e 8 – Inclusão de partes de figuras de leão em objectos.

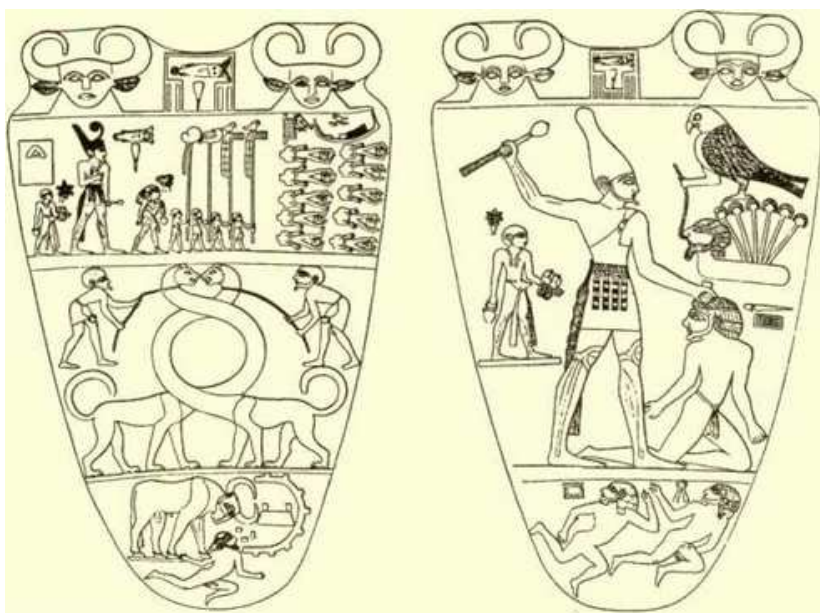


Figura 9 – Paleta de Narmer, «cédula de nascimento» do Egipto (frente e verso).



Figura 10 – Placa de marfim do reinado do Hórus Djer. No registo do meio vê-se um estandarte com a figura de um touro em pose agressiva.



Figura 11 – Paleta da Batalha: representações da grande ferocidade do poder político através de forças animalizadas.



Figura 12 – Representação alternada de falcões naturalistas e falcões de Hórus.

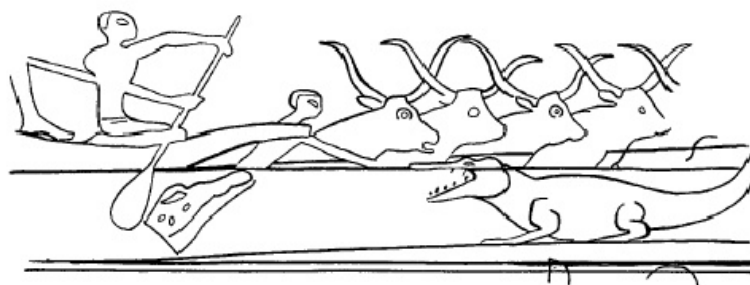


Figura 13 – Um crocodilo, semi oculto nas águas como é seu hábito, prepara-se para abocanhar um bovívdeo. Retirada de SMITH, *History of Sculpture*, p. 348.



Figura 14 – Mais uma cena naturalista onde se vê um crocodilo, totalmente submerso, à procura de uma refeição. Interessante o gesto do indivíduo da esquerda, a sugerir a realização de um pequeno ritual. Retirada de NEWBERRY, *Beni Hasan*, figura XXIX.





Figura 15 – Cena de caça a hipopótamos. Os caçadores procuram lancear os animais, apresentado-se com um saiote anormalmente alargado, sugerindo uma relação com representações muito anteriores. Retirada de WILSON e ALLEN, *Mereruka*, figura 10.



Figura 16 – Disco de Hemaka: o cão representado (muito semelhante aos galgos), abocanha ferozmente o pescoço de um cervídeo.




Figura 17 – No canto inferior direito vemos um cativo (indicado pelo hieróglifo , que vai ser castigado.

Figura 18 – No canto superior esquerdo, atrás de Hórus, está a maçã. Retirada de PETRIE, *Royal Tombs* II, figura 3, 2.

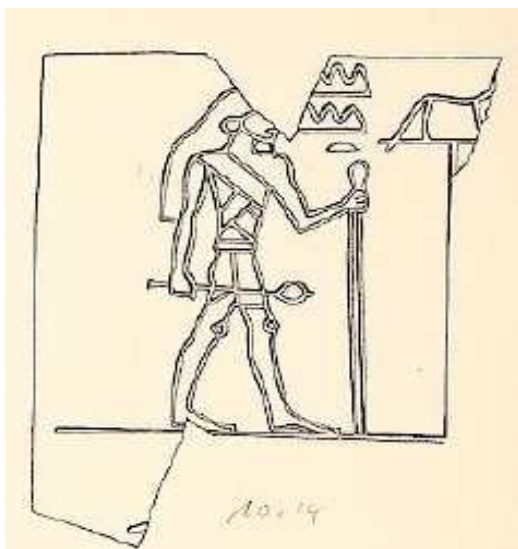


Figura 19 – O faraó Udimu ou Den expressando o seu unificante poder real através do simbolismo da maça. Retirada de PETRIE, *Royal Tombs I*, figura 19, 9.

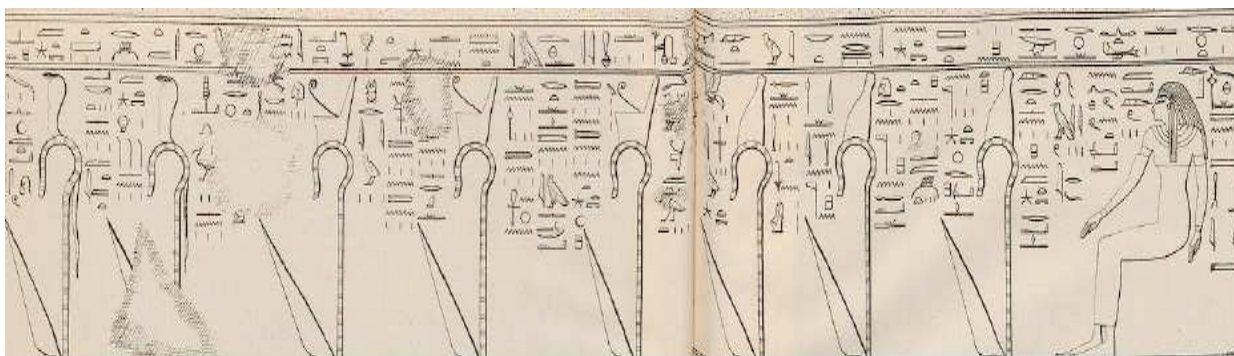


Figura 20 – Ceptros *hekat*, símbolos de poder que só eram usados pelos faraós ou por Osíris. Retirada de LEFÉBVRE, *Les Hypogées Royaux*, figura XL.

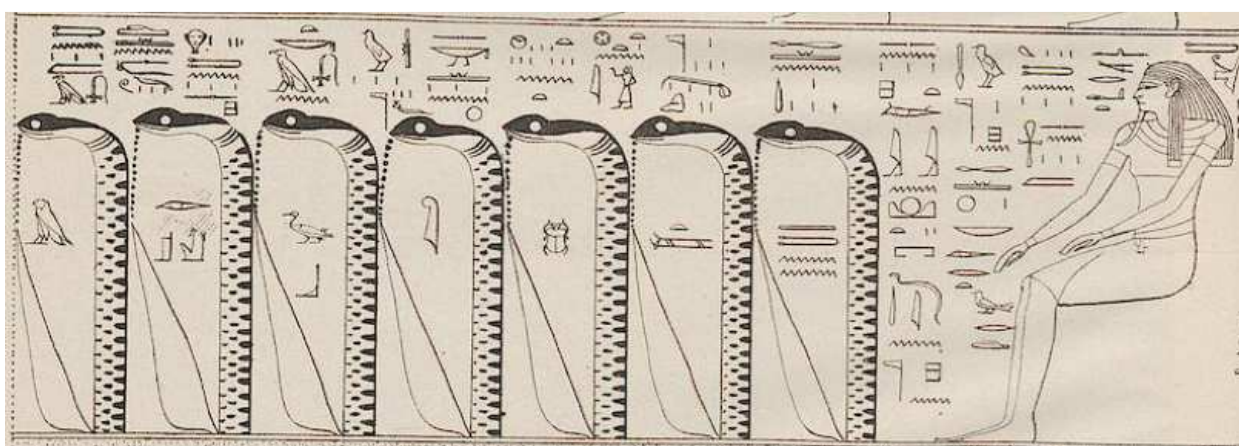


Figura 21 – Diversas divindades teriomorfizadas ostentam facas. Da esquerda para a direita: Hórus, Osíris, Geb, Chu, Khepri, Atum e Tatenen. Retirada de LEFÉBVRE, *Les Hypogées Royaux*, figura XLI.



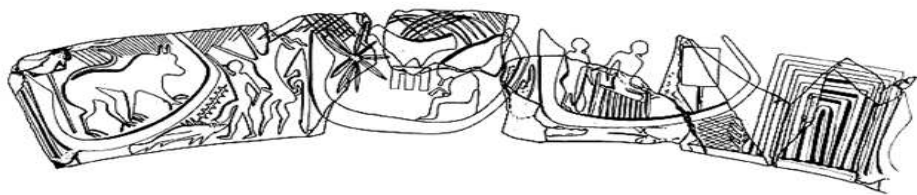


Figura 20 – Amuleto de Anhur, com a divindade a ostentar o que parece ser uma lança (The Walters Art Gallery).

Figura 21 – No meio do registo vemos uma figura real (com a coroa branca), junto de um *serekh*. Encontrado em Kustul. Imagem retirada de Toby Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*.



Figura 22 – No canto superior direito, outra figura sentada, encostada à popa da barca, apresenta a mesma coroa branca.

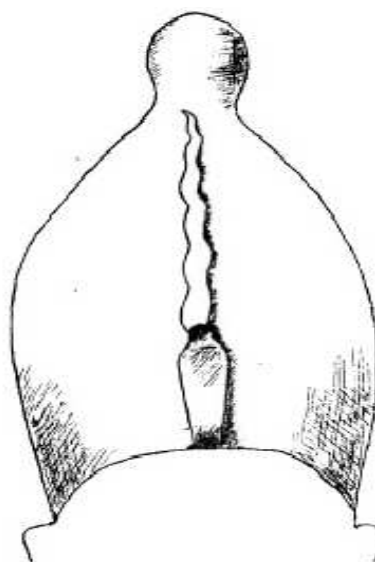


Figura 23 – As deusas Uadjet e Nekhebet, no templo funerário de Hatchepsut, a usarem as respectivas coroas vermelha e branca.

Figura 24 – Serpente deslizando pela coroa branca.



Figura 25 – O faraó núbio Taharka com o duplo *uraeus*. Retirada de LEPSIUS, *Denkmäler*, vol. V, imagem 1,a).

Figura 26 – Hórus Criança a subjugar poderes selvagens, auxiliado por Bés («Estela de Metternich»).



Figura 27 – O deus Amon com coroa *hemhem*, contendo três pares de cornos de espécies diferentes. Retirada de NELSON, *Great Hypostylle Hall*, figura 36.



Figura 28 – A rainha Ahmés-Nefertari (XVIII dinastia) com toucado em forma de abutre em pose de protecção.

Figura 29 – A rainha Nefertari (XIX dinastia) com coroa real e o mesmo toucado. Retiradas de TYLDESLEY, *Chronicle of the Queens of Egypt*.



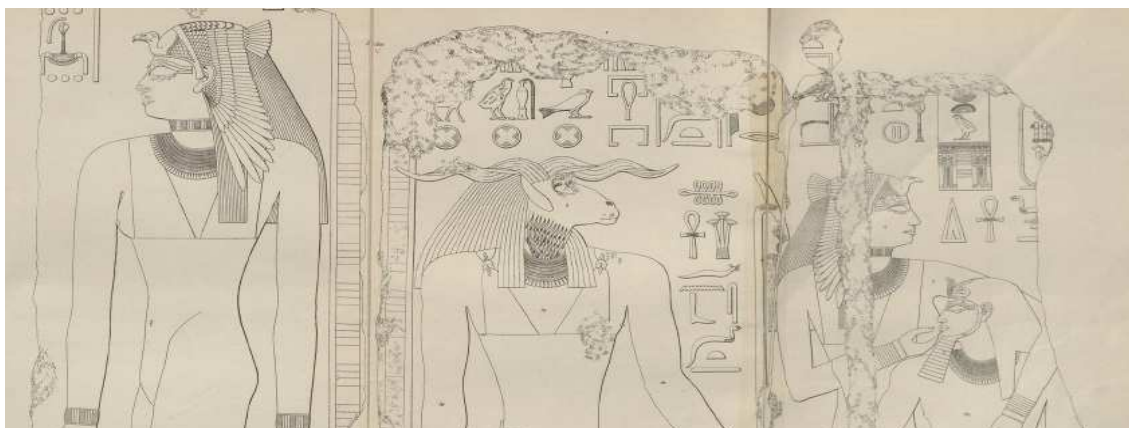


Figura 30 – A deusa Nekhebet com o condizente toucado em forma de abutre. À esquerda numa representação maior e à direita a amamentar o rei Sahuré. Retirada de BORCHARDT, *Sahure*, figura 18.



Figura 31 – A rainha-faraó Hathepsut com um colete com parte dianteira em forma de asas de falcão protegendo o seu peito. Retirada de NAVILLE, *Deir el-Bahari*, figura CLXIV.

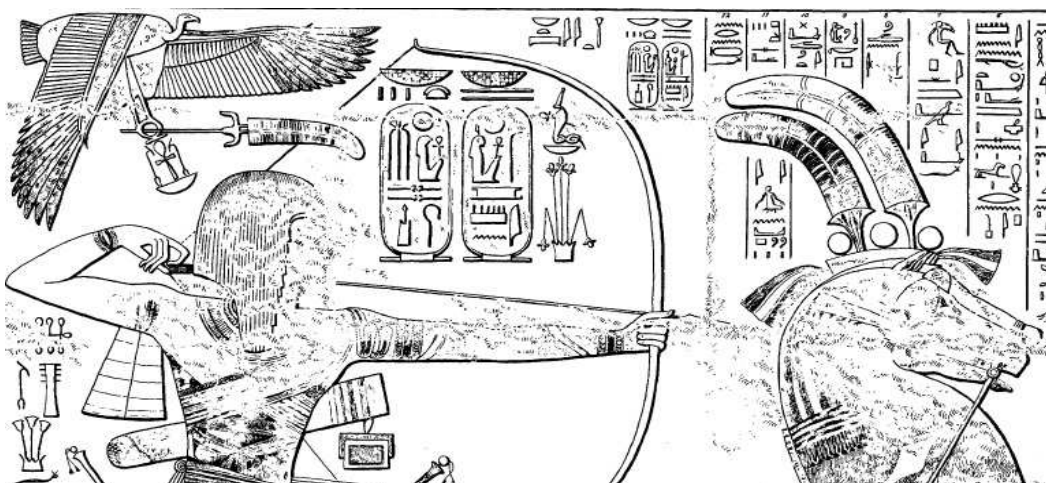


Figura 32 – O faraó Ramsés III com um colete com uma dupla serpente sagrada *iaret* na decoração. Retirada de *Medinet Habu I*, figura 19.



Figura 33 – Porta-estandartes de unidades militares seguidos por soldados em passo dinâmico. Retirada de DAVIES, *Rock Cut Tombs*, figura XX.

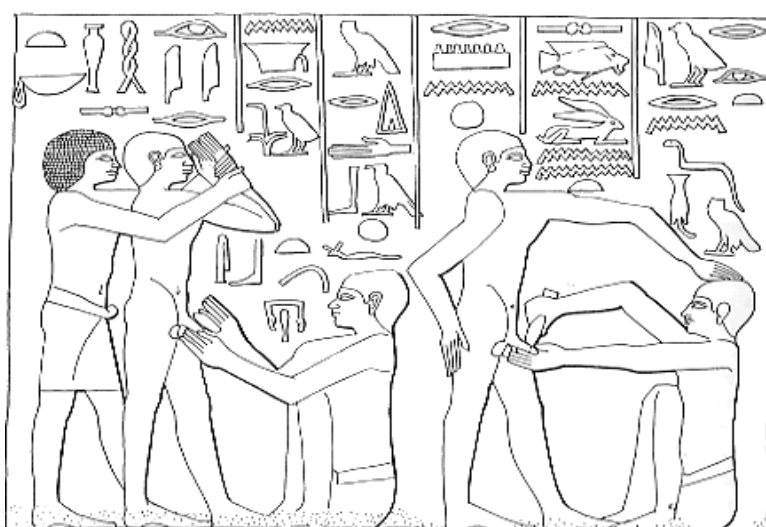


Figura 34 – Cena de circuncisão proveniente do túmulo de Ankhmahor (Império Antigo). Na cena da esquerda um ajudante segura as mãos do jovem que vai ser submetido à dolorosa operação.



Figura 35 – A «fome» representada num relevo do complexo funerário do rei Unas (V dinastia), em Sakara.



Figura 36 – Representações de combates durante a fase de unificação do Egito, no cabo da faca de Guebel el-Arak (período pré-dinástico).



Figura 37 – Pepi I a massacrar ritualmente um grupo de inimigos;



Figura 38 – Fragmento de relevo mostrando o rei Unas na pose clássica de castigar um inimigo (V dinastia).



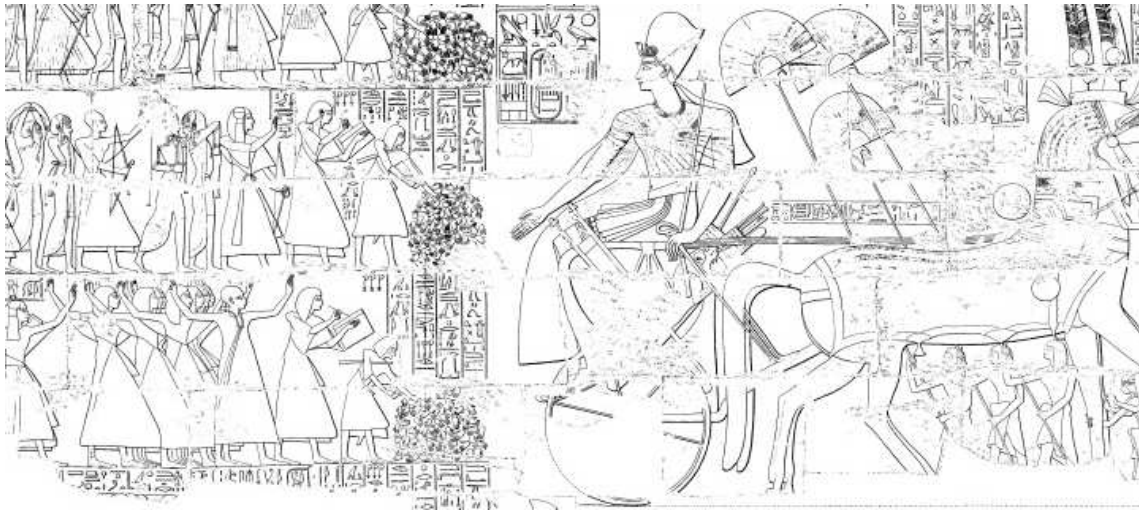


Figura 39 – Ramsés III assiste à contabilidade de inimigos mortos através do registo de mãos e de falos cortados aos inimigos. Retirada de *Medinet Habu*, vol. I, figura 23.

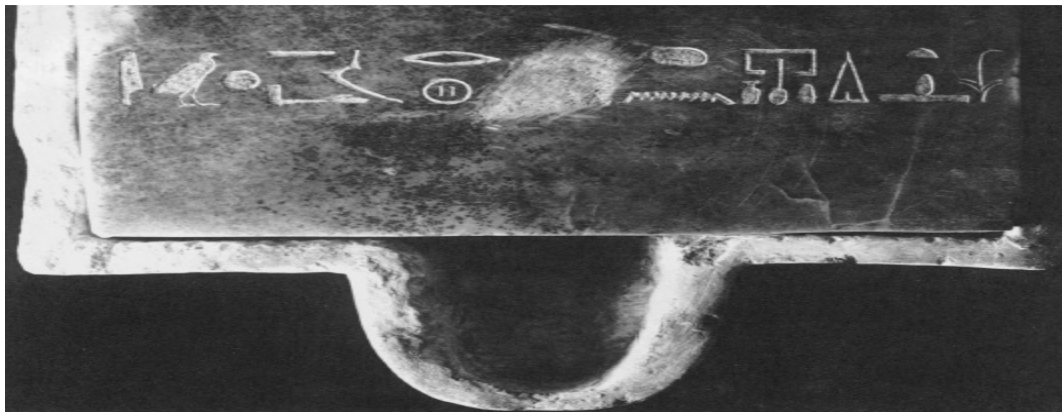


Figura 40 – Texto hieroglífico mostrando a supressão dos signos indicativos do animal de Set.

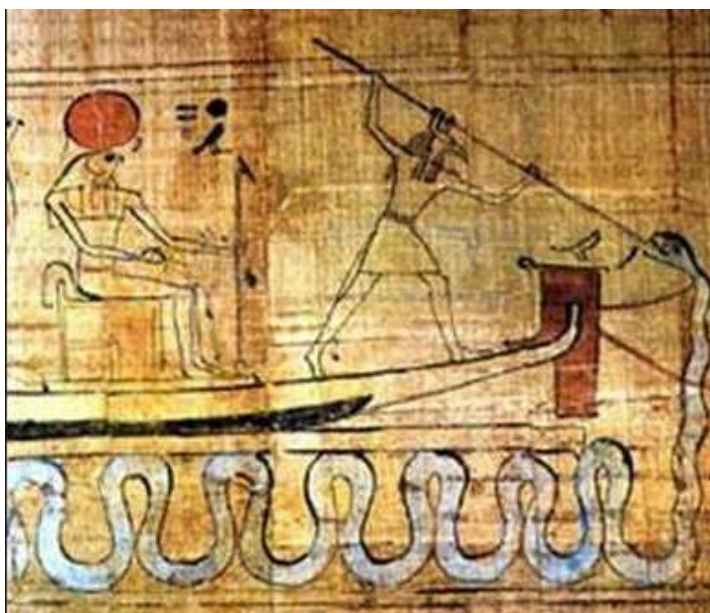


Figura 41 – Set, abrindo uma exceção à sua conduta, repele Apopis, a serpente inimiga de Ré. Imagem oriunda do *Papiro de Herueben*.

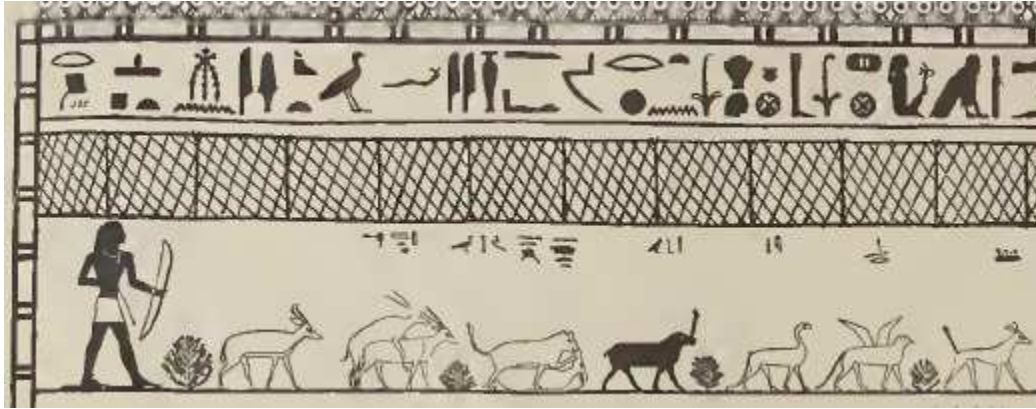


Figura 42 – Nesta representação de um ambiente de deserto, vemos a fauna regular em cenas de copulação e de caça a conviver com animais fantásticos (Império Antigo). Retirada de NEWBERRY, *Beni Hasan*, figura IV.

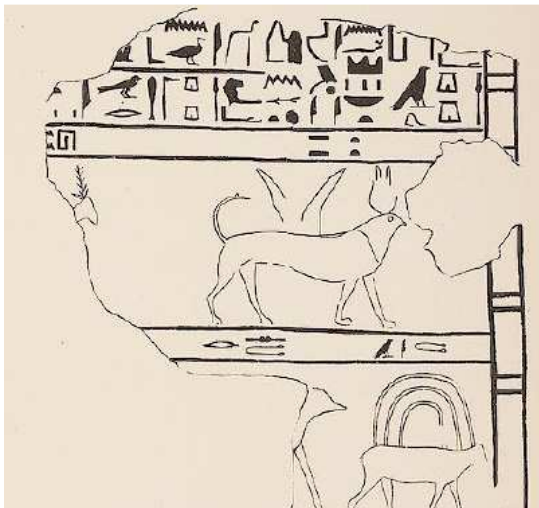


Figura 43 – O mesmo mamífero que surge na imagem anterior, com asas e cabeça passeriforme. Retirada de NEWBERRY, *El Bersheh*, figura XVI.

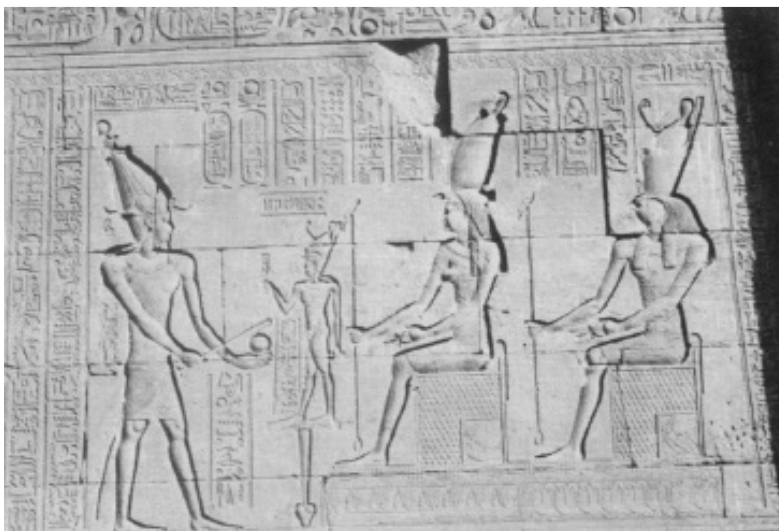


Figura 44 – O faraó prepara-se para executar o ritual de destruição do olho maligno, na presença de Ísis e Ré (dinastia ptolemaica).



Figura 45 – O animal de Set num pente de marfim em mau estado de conservação, oriundo de El-Mahasna (período pré-dinástico).



Figura 46 – A simbologia real estabelecida numa peça de marfim da I dinastia. O *serekh* encimado pelo falcão de Hórus contém no seu interior o nome de Djet. O nome do rei é ladeado por signos *uase* e pelo nó de Ísis (também identificado com o signo da vida *ankh*).



Figura 46 – Demónio Chakek, abominável comedor de excrementos. Retirada de LUCARELLI, «Demons: benevolent and malevolent».





Figura 47 – Detalhe do *Papiro de Uennefer* em que se vê o monstro Ammut, impaciente pelo final do julgamento. Na balança maética, regulada por Anupu (Anúbis), encontra-se o coração do defunto e a leve pluma da deusa Maet.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)	(13)	1. <i>th</i> , 2. <i>ind</i> , 3. <i>pryt</i> , 4. <i>mr</i> , 5. <i>nm</i> , 6. <i>nsni</i> , 7. <i>nhm</i> , 8. <i>hnn</i> , 9. <i>swhi</i> , 10. <i>swb</i> (?), 11. <i>snmw</i> , 12. <i>shj</i> , 13. <i>kri</i> , 14. <i>hshs</i> , 15. <i>hbb</i> , 16. <i>hch</i> , 17. <i>phph</i> , 18. <i>n's</i> , 19. <i>nhnh</i> (= <i>nhmhm</i> ), 20. <i>hnhmt</i> , 21. <i>hshhti</i> , 22. <i>srk</i> , 23. <i>hshyt</i> , 24. <i>rswt</i>	illness to be afflicted crisis (?) to be grievous to be one-sided, partial rage, storm, disaster to suffer to disturb; tumult to boast, vaunt to break up (of ship) squalls of rain to be in confusion, to confound storm (cloud) to be harsh, overbearing to harm, to be violent, to roar to roar etc. storm to be strong, to roar to roar war-shout storm snow illness nightmare
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------	------	------	------	---	---

Anexo I – Lista com palavras onde Set surge, nas diversas formas hieroglíficas, como determinativo ideográfico. À numeração segue-se a respectiva transliteração e o significado. Retirada de VELDE, *Seth, God of Confusion*, pp. 22-23.